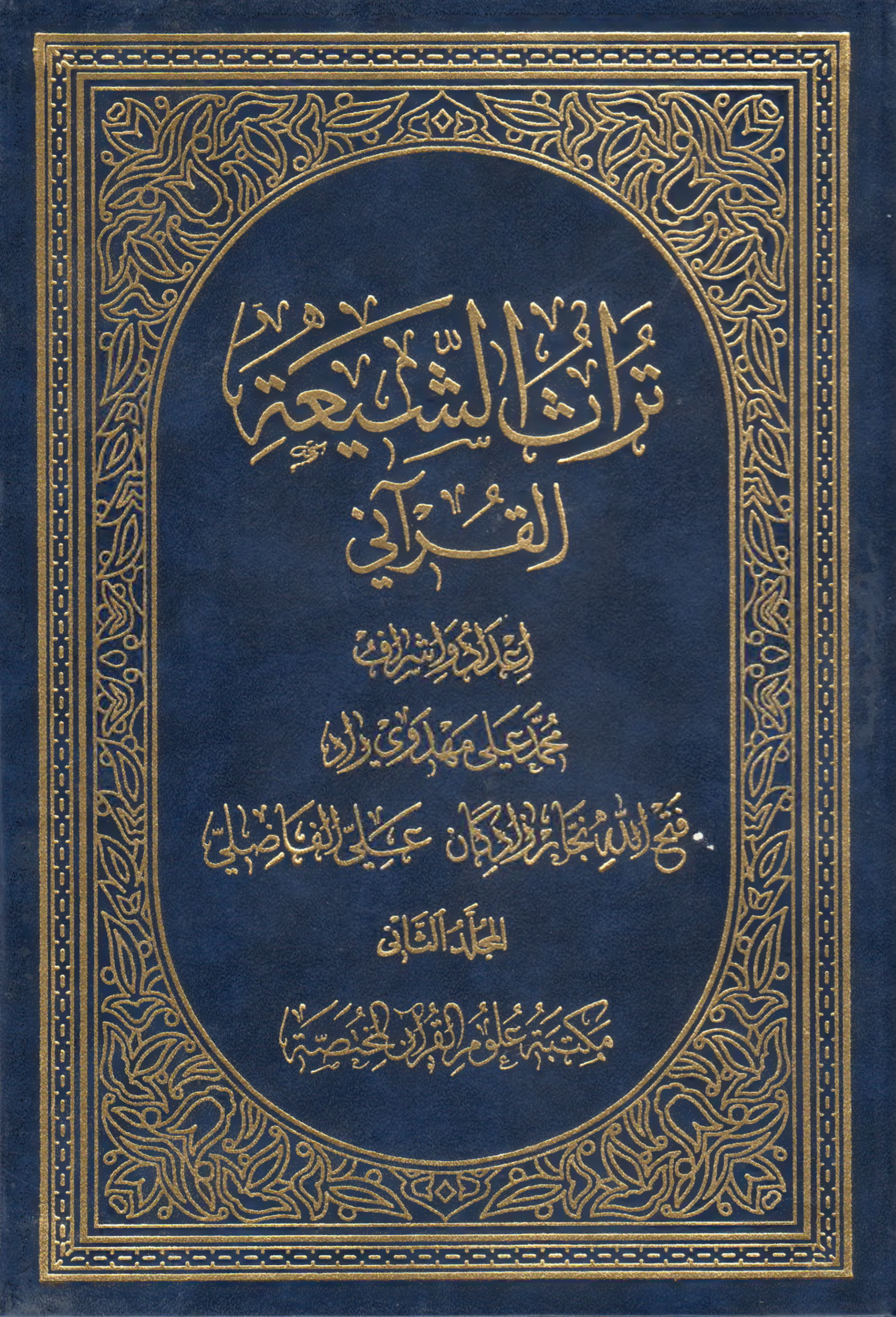

تراث الشيعة
القرآني
إعداد وإشراف
محمد علي مهدوي راد
فتح الله نجارزادگان علي الفاضلي
المجلد الثاني
مكتبة علوم القرآن المختصة



تراث الشيعة القرآني

إعداد وإشراف

محمد علي مهدوي راد

فتح الله نجارزادگان علي الفاضلي

المجلد الثاني

مكتبة التفسير وعلوم القرآن المختصة

تراث الشيعة القرآني

المجلّد الثاني

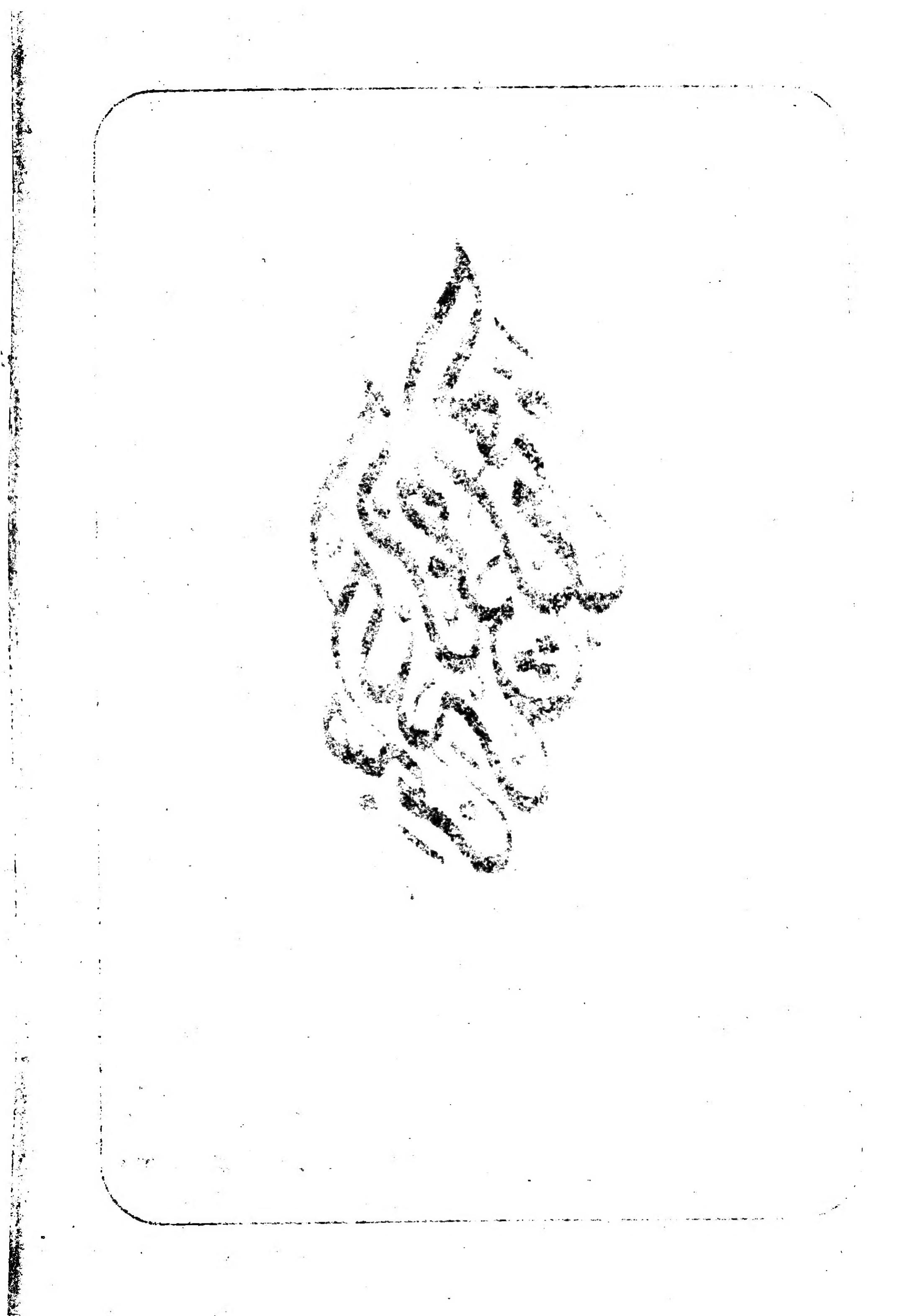
إعداد وإشراف: محمّد عليّ مهدوي‌راد، فتح الله نجّارزادگان، عليّ الفاضلي

الناشر: مكتبة التفسير وعلوم القرآن
تنضيد الحروف والإخراج الفنّي: علي ملكوتي
المطبعة: ستارة
العدد: ۲۰۰۰ نسخة
السعر: ۱۵۰۰۰ ريال
الطبعة الأُولى: ۱٤۲۷ هـ. ق (۱۳۸۵ هـ. ش)
الفلم والألواح الحساسة : تيز هوش

شابك (ردمك) ۳ ـ ٤٦ ـ ۸٦۲۹ ـ ۹٦٤ ج ۲
ISBN - 964 - 8629 - 46 - 3 - VOL.2

قم : شارع الشهيد فاطمي (دور شهر)
ـ زقاق ۱۷ ـ رقم ۲ ـ ☎ ۷۷۳۸۰۸۱


بسم الله الرحمن الرحيم



مُقدّمة

التفسير في عصر الرسالة

مثلما كانت مسؤولية إبلاغ الرسالة الإلهيّة وتلاوة آيات القرآن على الناس تقع على عاتق الرسول ﷺ، كذلك كان عليه أن يبيّن كلام الله ويفسّره ويوضّحه. وإلى هذا يشير القرآن الكريم بقوله:

﴿وأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مانُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)

تأسيساً على هذه الآية كان رسول الله ﷺ يتلقّ الآيات الإلهية من ناقل الوحي لكي يتلوها على الناس ويبين لهم الحقائق والمعارف الكامنة فيها. وقد أشار المفسرون إلى ذلك، قال الميبدي:

«أي إننا أرسلنا القرآن لكي تعيد على الناس معانيه ومقاصده»[١].

يعتقد بعض المفسرين أنّ تبيين الرسول ﷺ الآيات وتوضيحها يقتصران على الآيات المجملة والمتشابهة[٢]. غير أنّ العلّامة الطباطبائي

١. كشف الأسرار: ج ٥، ص ٣٨٩.

٢. روح المعاني: ج ١٤، ص ١٥٠؛ التفسير الكبير: ج ٢٠، ص ٣٨.

لم يرتض هذا الرأي ويقول:

«... وأمّا ما ذكره بعضهم أنّ ذلك [بيان الرسول ﷺ لآيات القرآن] في غير النصّ والظاهر من المتشابهات أو فيما يرجع إلى أسرار كلام الله وما فيه من التأويل فمّا لا ينبغي أن يصغى إليه»[١].

لقد صحب هذه الرسالة والمسؤولية تعليم حقائق الآيات، وبيان عمق معاني القرآن للرسول ﷺ. يقول بعض التابعين إنّ الوحي كان ينزل على الرسول ﷺ ويحضره جبرائيل بالسنّة التي تفسر ذلك[٢].

وهكذا يكون الرسول ﷺ مبيناً ومفسراً للقرآن وكاشفاً عن ملامحه وهادياً إلى تعاليمه، ففي آية أخرى نقرأ:

﴿هُوَ الَّذى بَعَثَ فِى الأُمِّيّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفى ضَلالٍ مُبينٍ﴾ (الجمعة: ٢)

لا شكّ أنّ المقصود بالكتاب في كلتا الآيتين هو القرآن، و«الحكمة» يفسّرها كثيرون بأنّها السنّة[٣]. على كلّ حال، كلتا الآيتين تبيّنان منزلة الرسول ﷺ التعليمية من الكتاب. يقول العلّامة الطباطبائي في تفسير الآية الثانية:

«إنّ القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»[٤].

---

١. تفسير الميزان: ج ١٢، ص ٢٦١.

٢. جامع بيان العلم وفضله: ص ٤٩٦.

٣. التبيان في تفسير القرآن: ج ٣، ص ٣٩؛ محاسن التأويل: ج ٤، ص ٢٨٤؛ الكشاف: ج ٤، ص ٥٣٠.

٤. الميزان: ج ١٩، ص ٢٦٥.

بناء على ذلك يكون رسول الله ﷺ أوّل مفسر ومعلم للقرآن، وشارح مبهماته والكاشف عن مجملاته، وقد أوضح بقوله وفعله وتقريره ﷺ كلام الله نيّراً لا إبهام فيه أمام أعين الجميع.

كان صحابة رسول الله ﷺ يدركون تلك المنزلة، فكانوا يلجأون إليه كلّما أرادوا فهم خفايا القرآن وحقائقه. بيد أنّ بعض الناس يحسبون أنّه لمّا كان القرآن قد نزل بلسان عربي، فإنّ أُسلوبه البياني كان مفهوماً تماماً لدى العرب. يقول ابن خلدون:

ينبغي أن تعلم أنّ القرآن نزل باللسان العربي وبأسلوب بلاغة القوم، وكان جميع الأقوام العربية يفهمونه ويتعلمون معانيه وتركيباته منه[1].

إلّا أنّ الحقيقة غير ذلك. ولسوف نشرح ذلك فيما يلي، فأوّلاً: لم يكن الصحابة جميعاً على مستوى واحد في فهم لغة القرآن.

وثانياً: كان كثير منهم يحارون في درك معانيه، وفي النصوص التاريخية أدلّة واضحة على إثبات هذا الإدعاء. وبناء على ذلك يستقيم كلام ابن قتيبة ـ الأديب البارز من القرن الثالث ـ إذ يقول:

«لم يكن العرب على مستوى واحد في معرفة الألفاظ الصعبة ومتشابهات القرآن، بل كان بعضهم يفضل بعضاً في ذلك»[2].

وثالثاً: إنّ القرآن بأُسلوبه البياني الخاص يكشف عن أدب خاص به. وإذا فرضنا أن الصحابة كانوا يدركون معاني الألفاظ، فإنّهم كانوا يحارون في تعيين مصاديقها، فكانوا بحاجة إلى بيانات رسول الله ﷺ. فمثلاً كانوا يعرفون معاني «ليال»

---

١. المقدمة لابن خلدون: ج ٣، ص ١٠٣٠ طبع علي عبد الواحد وافى، وترجمته: ج ٢، ص ٨٩٠.

٢. كتاب المسائل والأجوبة في التفسير والحديث: ص ٤٨. سنتعرّض إلى شرح هذه المسألة بنوع من التفصيل لاحقاً.

و«عشر» في ﴿وَالفَجْرِ * وَلَيالٍ عَشْرٍ﴾ ولكنّهم لم يتوصّلوا إلى معرفة مصاديق هذه الليالي العشر. كذلك كان الحال مع آيات مثل: ﴿وَالعادِياتِ ضَبْحاً﴾ و﴿وَالذّارِياتِ ذَرْواً﴾ وغيرهما، إذ أنّ المعرفة اللغويّة والنحويّة لم تكن تكفي لفهم المقصود الإلهي منها.

هكذا يتبين أنّ المسلمين في عهد الرسول ﷺ لم يتيسر لهم فهم القرآن فهماً تفصيلياً على وجه العموم، وأنّهم في مواضع كثيرة كان لابدّ لهم من الرجوع إلى الرسول ﷺ. فكان الأصحاب يسمعون الأمر الإلهي في القرآن: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ...﴾ (الأنعام: ٧٢ والبقرة: ٤٣) ويسمعون قوله: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى المُؤْمِنينَ كِتاباً مَوْقُوتاً﴾ (النساء: ١٠٣) فيرجعون إلى النبي ﷺ ليعرفوا منه كيفيّة أداء هذه الفريضة الإلهية، فيقول لهم الرسول ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[1] وإذ يسمعون قول الله ﴿وَلِلهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧) يأتون إليه، فيقول لهم: «خذوا عنّي مناسككم...»[2] فكان يريهم مناسك الحج الإبراهيمي، فيتعلمون منه ﷺ كيفية أدائها، بعيداً عن سنن الجاهلية. وكان الصحابة يرجعون أحياناً إلى النبيّ ﷺ يسألونه عن مبهمات الآيات الإلهيّة، ويستمعون إلى بياناته وتوضيحاته ويفهمون القرآن وتفسيره، ثم يعملون به. يقول أبو عبد الرحمن السلّمي ما خلاصته: «أولئك الذين كانوا يعلموننا القرآن كانوا يقولون: كنا نطلب من رسول الله ﷺ أن يتلو علينا آيات الله. فإذا استوعبنا عشر

---

١. صحيح البخاري: ج ١، ص ١٦٢؛ فتح الباري: ج ٢، ص ٢١٩؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ١، ص ٣٩.

٢. المسند لأحمد بن حنبل: ج ٣، ص ٣١٨؛ الطبقات الكبرى: ج ٢، ص ١؛ موسوعة أطراف الحديث: ج ٤، ص ٦٠٧.

آيات عملنا بها، ثم آيات أخرى... وهكذا تعلمنا القرآن مع العمل به في وقت واحد»[١].

وأحياناً كانت هيبة النبيّ ﷺ تمنع أصحابه من طرح أسئلة مباشرة بل كانوا ينتظرون قدوم أحد الأعراب للسؤال من رسول الله ﷺ فكانوا هم يعون الجواب. يقول سهل بن حنيف[٢]:

«كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: إنّ الله قد أنعم علينا بالأعراب يسألون. وقد حدث مرّة أن مثل أحد الأعراب بين يدي الرسول ﷺ وسأله: يا رسول الله يذكر في القرآن عن شجرة مؤذية، أنا لم أكن أعرف أنّ في الجنّة أيضاً شجرة تؤذي صاحبها، فقال رسول الله ﷺ: وما تلك الشجرة؟ فقال: شجرة السدر ذات الشوك. فقال الرسول ﷺ: ﴿في سدر مخضود﴾[٣] فالله يحث عنها الشوك ويطلع في مكانه الثمر...»[٤].

يقول الإمام عليّ عليه السلام:

«وليس كلّ أصحاب رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلم، من كان يسأله ويستفهمه، حتّى أنّهم كانوا يحبّون أن يجيء الأعرابي والطارئ فيسأله عليه السلام حتى يسمعوا، وكان لا يمر بي من ذلك شيء إلّا

١. جامع البيان: ج ١، ص ٣٦؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ١، ص ٣٩.
٢. أبو أسامة، سهيل بن حنيف، من كبار أصحاب النبيّ ﷺ وممّن صحب عليّاً عليه السلام في حرب صفين. انظر: الطبقات الكبرى: ج ٣، ص ٤٧١؛ أسد الغابة في معرفة الصحابة: ج ٢، ص ١٤٧٥؛ الإصابة: ج ٤، ص ٢٧٣؛ موسوعة علماء حول الرسول: ج ٢، ص ٩٦٧.
٣. سورة الواقعة /الآية ٢٨.
٤. المستدرك للصحيحين: ج ٢، ص ٤٧٦ بتفاوت يسير.

سألت عنه وحفظته ...»[١].

يقول ابن مسعود:

«أقسم بالله إنّي قد استوعبت من رسول الله سبعين سورة ونيف، وأصحاب الرسول كانوا يعلمون أنّي أعلمهم بكتاب الله، ولكنّي لم أكن أفضلهم»[٢].

بالإضافة إلى ما كان رسول الله ﷺ يبينه ويفسّره مباشرة للأمّة، كان يحثّ أصحابه على التعلم والتعليم ويوصيهم باستيعاب كتاب الله وفهمه. يقول أبو أسامة:

«جاء رجل إلى رسول الله ﷺ وقال له: اشتريت متاعاً من فلان، وربحت فيه كذا وكذا. فقال الرسول ﷺ: ألا أنبئك بما هو أكثر منه ربحاً؟ فقال: أيوجد مثل هذا؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم، احفظ عشر آيات من القرآن. فذهب الرجل وحفظ عشر آيات وعاد إلى رسول الله يعلمه بذلك»[٣].

هكذا وضع رسول الله ﷺ أسس تفسير القرآن وتبيانه، وعلّم النّاس من خلال كلماته التعليمية كيف يفهمون كتاب الله.

---

١. المعيار والموازنة: ص ٣٠٤؛ نهج البلاغة: الخطبة رقم ٢١٠، ترجمة الدكتور السيّد جعفر الشهيدي؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١١، ص ٤٨. سوف نورد كلام ابن أبي الحديد في شرح هذه العبارة لأنّه جدير بالقراءة.

٢. فتح الباري: ج ١، ص ٤٢٣.

٣. مجمع الفوائد ومنبع الزوائد: ج ٧، ١٦٥؛ حياة الصحابة: ج ٣، ص ٤٦٣.

كم من القرآن فسّره النبيّ ﷺ؟

قلنا إنّ الرسول ﷺ كان يحمل رسالة تبيان كتاب الله وتفسيره، وذكرنا أنّ الصحابة كانوا يرجعون إليه ويسألونه عن آيات كتاب الله، نضيف هنا أنّ القرآن الكريم ومحتويات الآيات الإلهيّة كانت بالطبع مثاراً للأسئلة، فإشاراتها وتلميحاتها ومحكماتها ومتشابهاتها ومجملها... كلّها كانت تُعِدّ الأرضيّة للسؤال والجواب. فليس هناك من شك في أنّ الرسول ﷺ لم يتوان عن تفسير ما كان يراه لازماً لتعريف الأمّة به، ولا شك كذلك في أنّه كان يفسّر الآيات الإلهيّة إذا ما سأله الناس عنها. ولكن ترى كم من الآيات القرآنية فسّرها النبيّ؟ إنّ ذلك موضع نقاش. يعتقد ابن تيميّة أنّ النبيّ ﷺ قد فسّر القرآن كلّه، فهو يقول: لا بد من التذكير بأنّ آية ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ دليل على أنّ الرسول ﷺ قد بيّن للناس وفسر معاني ألفاظ القرآن.

ويضيف ابن تيميّة إلى ذلك تأكيده أنّ الصحابة كانوا يسعون جاهدين في فهم القرآن بالرجوع إلى النبيّ ﷺ. ثم يشير إلى الآيات التي تطلب التدبّر في القرآن، ويقول: إنّ التدبّر لا يكون إلّا بفهم المعاني، وإنّ مضامينها لا تتأتى إلّا من خلال شرحها، لذلك لا يمكننا الإذعان ـ بعد كلّ هذه الأوامر الإلهيّة ـ بأنّ أمين الرسالة الإلهيّة ـ بعد أن يتلو على الناس آيات الله ـ لا يهتمّ بشرحها وتفسيرها.

فهذا الدكتور محمد حسين الذهبي، بعد أن يشير إلى وجهة نظر ابن تيميّة هذه، يفنّدها قائلاً:

«إنّ أدلّته تلك ليست قادرة على إثبات مدّعاه، وإنّ تلك الأدلّة لا تزيد عن كونها تثبت أنّ الرسول ﷺ كان يشرح ما يصعب عليهم فهمه

ويفسّره لهم، وأنّ الصحابة هم بأنفسهم كانوا يسعون إلى فهم القرآن لأنّ القرآن كان يطلب فهم التأمّل في آياته، ولا شيء أكثر من ذلك»[١].

وفي قبال هذا الرأي كان هناك من يعتقد بأنّ النبيّ ﷺ لم يفسّر سوى جزء يسير من آيات القرآن[٢]، والظاهر إنّ أبا العباس أحمد بن خليل المهلبي الخوئي (٣٧٤)[٣] كان على هذا الرأي، إذ إنّه يقول: لا يمكن فهم تفسير القرآن بصورة قاطعة من دون تفسير الرسول ﷺ، وهو قليل بحدّ ذاته. والذهبي الّذي ينقل هذه الآراء يقول: إنّ هؤلاء يبنون آراءهم على:

١ ـ ما روي عن عائشة قالت: ما كان رسول الله ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلّا آياً بعدد، علّمه إياهنّ جبريل عليه السلام»[٤].

٢ ـ إنّ بيان النبيّ ﷺ لكلّ معاني القرآن متعذّر ولا يمكن ذلك إلّا في آي قلائل، ولم يأمر الله نبيّه بالتنصيص على المراد في جميع آياته لأجل أن يتفكر عباده في كتابه.

٣ ـ لو كان رسول الله ﷺ بيّن لأصحابه كلّ معاني القرآن، لما كان

---

١. التفسير والمفسرون: ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.
٢. الإتقان: ج ٤، ص ١٩٧.
٣. أحمد بن خليل المهلبي الخوئي، من العلماء المتكلمين الفقهاء. ولد في خوي وتعلّم بها وبخراسان، وعيّن قاضياً في دمشق حيث توفي. ينسب إليه خطأً إكمال تفسير الفخر الرازي. وهذا ما سوف نبحثه لاحقاً. البداية والنهاية: ج ١٣، ص ١٥٥؛ شذارت الذهب: ج ٥، ص ١٨٣؛ معجم المفسرين: ج ١، ص ٣٥ وغيرها.
٤. جامع البيان: ج ١، ص ٢١؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ١، ص ٣١؛ وكذلك ضحى الإسلام: ج ٢، ص ١٣٨.

لتخصيصه ابن عباس بالدعاء له بقوله: «اللّهمّ فقهه في الدين وعلّمه التأويل»؛ لأنّه يلزم من بيان رسول الله ﷺ لأصحابه كلّ معاني القرآن استواؤهم في معرفة تأويله، فكيف يخصص ابن عباس بهذا الدعاء؟!

يقول الذهبي فيما يتعلّق بحديث عائشة:

«وأمّا استدلال أصحاب الرأي الثاني بحديث عائشة، فهو استدلال باطل؛ لأنّ الحديث منكر غريب، لأنّه من رواية محمّد بن جعفر الزبيري وهو مطعون فيه.

قال البخاري: لا يتابع في حديثه، وقال الحافظ أبو الفتح الأزدي: «منكر الحديث» وقال فيه ابن جرير الطبري: «إنّه ممّن لا يعرف في أهل الآثار» وعلى فرض صحّة الحديث فهو محمول ـ كما قال أبو حيان ـ على مغيبات القرآن، وتفسيره لمجمله، ونحوه ممّا لا سبيل إليه إلّا بتوقيف من الله»[1].

وأمّا الدليل الثاني، فلا يدلّ أيضاً على ندرة ما جاء عن النبيّ ﷺ في التفسير؛ إذ أنّ دعوى إمكان التفسير بالنسبة لآيات قلائل وتعذّره بالنسبة للكلّ غير مسلمة...

وأمّا الدليل الثالث، فلو سلّمنا أنّه يدلّ على أنّ النبيّ ﷺ لم يفسّر كلّ معاني القرآن، فلا نسلّم أنّه يدلّ على أنّه فسّر النادر منه كما هو المدّعى»[2].

---

١. جامع البيان: ج ١، ص ٢٩؛ البحر المحيط: ج ١، ص ١٣؛ كلام ابن عطية في الجامع لأحكام القرآن: ج ١، ص ٣١.

٢. التفسير والمفسّرون: ج ١، ص ٥٢ ـ ٥٣.

هناك علماء ومفسرون آخرون يذهبون هذا المذهب أيضاً. يقول العلّامة الطباطبائي:

«إنّ ما يمكن أن نطلق عليه اسم حديث نبوي، عن طريق أهل السنة، لا يتجاوز المئتين والخمسين حديثاً، هذا فضلاً عن أنّ بعضها ضعيف وبعضها الآخر منكر»[١].

أحسب أنّ العلّامة الطباطبائي يستند في كلامه هذا على ما أورده السيوطي في أواخر كتابه القيّم «الإتقان»[٢]، ولكن من الواضح أنّ أحاديث الرسول ﷺ في التفسير ليست محدودة بما ورد هناك. إنّ تتبع نصوص الروايات وكتب الحديث يدلّ على ذلك دلالة قاطعة. نضيف هنا أنّ كلام السيوطي وشمس الدين الخوئي ربّما يكون مستنداً إلى التفسير المباشر لآية من الآيات، وهذه التفسيرات قليلة على ما يقال. أمّا الروايات التي جاءت في تفسير الآيات وإزالة الغموض عن بعض من كلام الله، فهي كثيرة، لا سيّما إذا أضفنا إليها ما نقله أهل البيت عليهم السلام عن الرسول ﷺ. كما يجب أن نضيف أنّ السنّة النبويّة (من قول أو فعل أو تقرير) يمكن أن يستفاد منها في تفسير القرآن الكريم، فبحسب قول الشافعي: كلّ ما أمر به النبيّ ﷺ إنّما هي أمور مذكورة في القرآن ومبيّنة فيه. كما أنّ السيوطي يؤكد أن تفصيل الشريعة في السنة إنّما هو تفسير لمعاني القرآن وأهدافه ومقاصده[٣]. الظاهر أنّ كلام هؤلاء العلماء قائم على الكلام النبوي المعجز الّذي قال فيه:

---

١. قرآن در اسلام: ص ٥٤.

٢. الاتقان: ج ٢، ص ٢٥٤ وما بعدها.

٣. المصدر نفسه: ج ٤، ص ٢٠٠؛ بحوث في أصول التفسير ومنهجه: ص ١٥؛ تطور تفسير القرآن: ص ١٦.

«ألا إنّني أوتيت القرآن ومثله معه. ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه. ألا وإنّ ما حرّم رسول الله مثل ما حرّم الله»[١].

هذا الحديث يصرّح بأنّ السنّة مثل القرآن وقرينته ومساوية له. وهذا ما يدلّ على أن سنّة الرسول ﷺ تكمل القرآن وتبينه وتشرح أهدافه.

وجهة نظر أخرى

يطرح آية الله الشهيد محمد باقر الصدر السؤال عن مقدار ما فسّره النبيّ ﷺ من القرآن. وبعد أن يأتي بالآراء المذكورة مع موجز لأدلّتها، يؤكد قائلاً:

«وطبيعة الأشياء حين ننظر إليها من زاوية أخرى، غير الزاوية السابقة... تدلّ على أنّ النبيّ ﷺ قد فسّر القرآن تفسيراً شاملاً كاملاً لأنّنا عرفنا:

من ناحية أنّ الفهم الإجمالي للقرآن لم يكن كافياً لكي يفهم الصحابة القرآن فهماً شاملاً دقيقاً، ولم يكن انتساب الصحابة غالباً إلى اللغة العربية ضماناً كافياً لاستيعاب النصّ القرآني وإدراك معانيه.

ومن ناحية أخرى نحن نعرف: أنّ القرآن لم يكن في حياة المسلمين مجرّد نصّ أدبي أو أشياء ترتل ترتيلاً في عباداتهم وطقوسهم، وإنّما كان

---

١. وردت هذه الرواية، بمضامين متقاربة وألفاظ مختلفة وطرق كثيرة، ومنها نصوص صريحة حول تدوين الحديث. انظر مسند أحمد بن حنبل: ج ٣، ص ١٣١؛ سنن ابن ماجة: ج ١، ص ٣٧؛ المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحار الأنوار: المقدّمة بقلم الكاتب.

الكتاب الّذي أنزل لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وتزكيتهم وتثقيفهم والارتفاع بمختلف مستوياتهم، وبناء الشخصية الإسلامية الواعية للفرد والأسرة والمجتمع.

ومن الواضح أنّ هذا الدور العظيم لا يمكن للقرآن أن يؤديه بصورة كاملة شاملة ما لم يفهم فهماً كاملاً شاملاً، ويصل المسلمون إلى أهدافه ومعانيه ويندمجون بمفاهيمه ومصطلحاته.

وهكذا نجد أنفسنا أمام تناقض بين قولين لكلّ منهما شواهده ومعززاته، ويحتاج هذا التناقض إلى حلّ».

وحينئذٍ يقترح آية الله الصدر طريقاً آخر لحلّ هذا التناقض يستحق الدرس والتمحيص:

«وقد لا نجدّ حلّاً منطقياً أقرب إلى القبول من القول: بأنّ النبيّ ﷺ فسّر القرآن الكريم على مستويين:

١ ـ فقد كان يفسره على المستوى العام في حدود الحاجة، ومتطلبات الموقف الفعلي، ولهذا لم يستوعب القرآن كلّه.

٢ ـ وكان تفسيره على مستوى خاص تفسيراً شاملاً كاملاً بقصد إيجاد مَن يحمل تراث القرآن، ويندمج به اندماجاً مطلقاً بالدرجة التي تتيح له أن يكون مرجعاً بعد ذلك في فهم الأمة للقرآن، وضماناً لعدم تأثر الأمة في فهمها بإطارات فكرية خاصّة ومسبقات ذهنية، أو رواسب جاهلية...

فندرة ما صحّ عن الصحابة من الروايات عن النبيّ ﷺ في التفسير مردّها إلى أنّ التفسير على المستوى العام لم يكن يتناول جميع الآيات،

بل كان يقتصر على قدر الحاجة الفعلية.

ومسؤولية النبيّ ﷺ في ضمان فهم الأمة للقرآن، وصيانته من الانحراف يعبر عنها (المستوى الخاص) الّذي مارسه من التفسير، فقد كان لا بدّ من هذا المستوى الخاص»[١].

بيان الشهيد الصدر بيان دقيق وواقعي، فهو يشير إلى النصوص التي تضع أهل البيت عليهم السلام في موضع المرجعيّة للأمّة[٢]، كما يشير إلى الأخبار التي تقول إنّ النبيّ ﷺ قد عرض على عليّ عليه السلام تأويل القرآن وتفسيره ومحكمه ومتشابهه[٣]، وإلى التفاصيل والتفسيرات الدقيقة والواسعة التي نقلها أهل البيت عليهم السلام عن رسول الله ﷺ. إنّه يؤكّد أنّ هذه كلّها تدلّ على أنّ تفسير النبيّ ﷺ كان على مستويين.

ثمّ بعد ذلك يستند إلى رواية مطوّلة وتوضيحيّة ينقلها الشيخ الكليني (رضوان الله عليه)، كما جاء بعضها في نهج البلاغة. في هذه الرواية، يسأل الراوي الإمام عليّاً عليه السلام عمّا في أيدي سلمان وأبي ذر والمقداد وغيرهم من تفسير القرآن ممّا لا يوجد عند الآخرين. فيجيب الإمام عليه السلام مفصّلاً عن ذلك قائلاً إنّ الصحابة لم يكونوا جميعاً على مستوى واحد من الفكر، كما أنّ جهودهم في البحث عن الحقائق لم تكن متساوية[٤].

وجوه تفسير النبيّ ﷺ

اتضح ممّا سبق ذكره أنّ السنّة إلى جانب القرآن لها حكم المبيّن والمفسّر وموضح مفاهيم القرآن. ولقد أوردنا أقوال رسول الله ﷺ الخالدة في هذا الباب، وهذا قول

---

١. علوم القرآن: ص ٩٦، ٩٨.

٢. عن ذلك حديث الثقلين المتواتر وغيره.

٣. شواهد التنزيل: ج ١، ص ٤١ سوف نفصل هذا في فصل تفسير الصحابة.

٤. الكافي: ج ١، ص ٦٢؛ نهج البلاغة: الخطبة ٢١.

الإمام الصادق، جعفر بن محمد عليه السلام:

«إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت عليه الصلاة ولم يسمّ لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتى كان رسول الله هو الّذي فسّر ذلك لهم. ونزلت عليه الزكاة ولم يسمّ لهم من كلّ أربعين درهماً درهماً حتى كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو الّذي فسّر ذلك لهم. ولم يسمّ لهم: طوفوا سبعاً حتى كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو الّذي فسّر ذلك لهم...».

يمكن أن نفهم من هذا الحديث، بكلّ وضوح، أنّ الأحكام الإلهيّة وردت في القرآن بصورة كليّة وبعيدة عن التفصيل والبيان في الغالب، تاركاً التفصيل والتوضيح للسنّة النبويّة التي سعى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم طوال حياته في بيان ذلك وإزالة الغموض عن ملامح الأحكام الإلهيّة.

وقد أكّد العلماء في مواضع عديدة من كتبهم وآثارهم هذا الأمر، معيدين أقوال السلف في أهميّة السنة إزاء القرآن. وفيما يلي نموذج جدير بالاهتمام في هذا الشأن:

كان عمران بن الحصين[١] يتحدّث عن سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقام رجل وقال: «يا أبا نجيّة، حدثنا عن القرآن».

فقال عمران: «إنّك وأصحابك تقرأون القرآن، فهل قرأتم فيه شيئاً عن أحكام الصلاة وحدودها، عن زكاة الذهب والإبل والبقر وسائر الأموال وكيفياتها؟ إنّك تراك في حضرة القرآن، إلّا أنّ كثير من الحقائق خافية عليك...» ثم أضاف عمران قائلاً إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد أوجب زكاة الأموال المذكورة كذا وكذا»[٢].

---

١. من الصحابة الذين اعتنقوا الإسلام في سنة فتح خيبر، وفي فتح مكّة كان حامل لواء خزاعة. توفي في البصرة سنة ٥٢ هـ؛ أسد الغابة: ج ٤، ص ٢٨١؛ صفوة الصفوة: ج ١، ص ٦٨١؛ زعماء حول الرسول: ج ٢، ص ١٣٨٨؛ الطبقات الكبرى: ج ٤، ص ٢٨٧؛ سير أعلام النبلاء: ج ٢، ص ٥٠٨.

٢. المستدرك: ج ١، ص ١٠٩؛ الكفاية للخطيب: ص ١٤٨؛ جامع بيان العلم وفضله: ج ٢، ص ١٨٨.

وجاء في رواية أخرى أنّ عمران بن الحصين قال: «إنّك رجل أحمق! أتجد الظهر في كتاب الله أربعاً لا يُجهر فيها بالقراءة؟» ثم تحدث عن الصلاة والزكاة، وسأل: هل تجد تفاصيلها في كتاب الله؟ لقد وردت هذه مبهمة في كتاب الله، إنّما سنة رسول الله ﷺ هي التي تفسّرها وتبين كيفيتها[١].

قيل لمطرف بن عبد الله بن الشخير[٢]: «لا تحدثنا إلّا عن القرآن». فقال: «والله لا نقدم شيئاً على القرآن، ولكن الرجوع إلى السنّة رجوع إلى من هو أعلم بالقرآن ومعانيه»[٣].

هذا غيض من فيض والخوض في هذا الباب له مجال آخر، فلنرَ كيف كانت وجوه تفسير النبيّ ﷺ لآيات القرآن وتبيينه لها:

تبيين المجمل

سبق القول إنّ شرح كثير من الأحكام قد ورد بشكل إجمالي في كتاب الله، فيما التزمت سنة رسول الله ﷺ شرحها وتبيانها. إنّ أمثلة ذلك من الكثرة في مختلف أقسام الفقه بحيث لا يحتاج الأمر إلى الإتيان بمثال. لذلك فإنّ ما سنذكره فيما يلي غيض من فيض ممّا ورد في التفاسير والروايات بشأن القرآن:

﴿إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنينَ كِتاباً مَوْقُوتاً﴾ (النساء: ١٠٣)

هذه الآية دليل بيّن على أنّ على المؤمنين أن يؤدّوا الصلاة في أوقات معينة. فهل

---

١. الموافقات: ج ٤، ص ٢٦؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ١، ص ٣٩.

٢. تابعي من كبار العلماء، ولد في عهد النبيّ ﷺ ومات في البصرة في ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي؛ حلية الأولياء: ج ٢، ص ١٩٨؛ صفوة الصفوة: ج ٣، ص ٢٢٢.

٣. الموافقات: ج ٤، ص ٢٦؛ منزلة السنة من الكتاب: ص ١٢٠ نقلاً عن جامع بيان العلم وفضله: ص ٤٩٦.

سكت عن تفاصيل هذه الأوقات ومتى تكون من الليل؟ إنّ الآيات الأخرى الواردة في هذا الأمر لا تشير إلى التفاصيل أبداً. إحدى الآيات تقول:

﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِّنَ الَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾ (هود: ١١٤).

إنّ مفسري هذه الآية قد تكلموا كثيراً بشأن معاني مفرداتها[١]، قائلين إنّ الآية تشير إلى صلوات الصبح والعصر والمغرب والعشاء، ولكن الآية تبقى ساكتة عن تفاصيل الصلاة الأخرى وكيفيتها في تلك الأوقات. لذلك يقول العلّامة الطباطبائي، بعد أن يشير إلى معاني المفسرين:

«لكنّ البحث لمّا كان فقهياً كان المتّبع فيه ما ورد عن النبيّ ﷺ وأئمة أهل بيته عليهم السلام من البيان»[٢].

وفي آية أخرى إشارة إلى وقت الصلاة، ولكن مع الغموض والإجمال:

﴿أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ (الإسراء: ٧٨)

هذه الآية أيضاً تشير إلى أوقات الصلوات الخمس بصورة مجملة دون توضيح التفاصيل. لذلك لم يتفق المفسّرون على حكاية واحدة في تفسيرها، بل اتّخذ كلّ منهم سبيلاً. لذلك يقول العلّامة الطباطبائي في ذلك:

«وقد اختلف المفسّرون في تفسير صدر الآية، والمروي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من طرق الشيعة تفسير «دلوك الشمس» بزوالها، و«غسق

---

١. الجامع لأحكام القرآن: ج ٩، ص ١٠٩؛ مسالك الإفهام: ج ١، ص ١٤٨. كذلك يمكن الرجوع إلى تهذيب الأحكام: ج ٢، ص ١٢؛ تفسير العياشي: ج ٢، ص ١٦١.

٢. الميزان: ج ١١، ص ٥٨.

الليل» بمنتصفه وسيجيء الإشارة إلى الروايات في البحث الروائي الآتي إن شاء الله»[١].

وتقول آية أخرى:

﴿حافِظوا عَلى الصلواتِ وَالصلوٰةِ الوُسْطى...﴾ (البقرة: ٢٣٨)

الآية ترغّب في المحافظة على الصلوات وخاصّة الصلاة الوسطى، ولكن ليس واضحاً المقصود من الصلاة الوسطى، كما أنّ المفسرين مختلفون في تفسيرها. لذلك لابد من الرجوع إلى سنة الرسول ﷺ للحصول على المعنى الدقيق لها لإزالة الإبهام عن الآية الإلهية. يقول المفسرون:

«الصلاة الوسطى هي الواقعة في وسطها، ولا يظهر من كلامه تعالى ما هو المراد من الصلاة الوسطى وإنّما تفسّره السنّة[٢].

كذلك الحال فيما يتعلق بتشريع الزكاة والحج وغيرهما، إذ كل ما جاء في القرآن تشريع كلّي، ومجمل والتفاصيل يجب الرجوع فيها إلى السنة[٣].

ولا يختلف الأمر في باب المعاملات، فالقرآن يقول:

﴿وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا﴾ (البقرة: ٢٧٥)

من البديهي أنّ البيع أنواع، وللربا أحكام واسعة، وهذه التفاصيل كلّها يجب البحث عنها في السنة.

---

١. المصدر نفسه: ج ١٣، ص ١٧٠؛ مسالك الإفهام: ج ١، ص ١٤١؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ١٠، ص ٣٠٢؛ نور الثقلين: ج ٣، ص ٢٠٠.

٢. الميزان: ج ٢، ص ٢٤٦؛ منزلة السنة من الكتاب: ص ٣٦١.

٣. مسالك الإفهام: ج ٢، ص ٢ وما بعدها؛ منزلة السنة من الكتاب: ص ٣٦٥ وما بعدها.

تخصيص العام

في القرآن الكريم «أحكام عامّة» تخصيصها في السنة. وهناك كلام كثير في كيفية عمومية القرآن وتخصيصها في السنة، إلّا أنّ علماء المذاهب الإسلامية ليسوا متفقين في حدود ذلك، ولكن ليس هناك اختلاف في كون «التخصيص» يشير إلى المراد الجدّي، وفي كون مفاد «العام» هو المعنى المستند إلى الوضع أو دليل الحكمة. كذلك الحال في تخصيص العام في كتاب الله بالسنة المتواترة[١].

في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة نقرأ:

﴿وَالمُطَلَّقات يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَثَةَ قُرُوءٍ﴾

وهذا حكم شامل لكلّ امرأة تُطلّق، وعلى أساس هذا الحكم العام يجب على كل مطلّقة أن تعتد لثلاثة قروء. إلّا أنّ هذا العام قد شرحته السنة النبوية بأنّه حكم يخصّ النسوة اللائي دخل بهنّ أزواجهنّ[٢].

وفي الآية ١١ من سورة النساء ورد:

﴿يُوصيكُمُ اللهُ فى أَوْلادِكُمْ﴾

يشير هذا البيان العام إلى توارث المسلمين ويشمل جميع الأولاد إلّا أن هناك أخباراً كثيرة تخصص هذا العام. من ذلك مثلاً أنّ قاتل أبيه لا يرثه، وكذلك الابن الكافر. يقول الفقيه الجليل فاضل جواد الكاظمي:

«إنّ العام في ﴿يُوصيكُمُ اللهُ فى أَوْلادِكُمْ﴾ قد تخصص بحالات معيّنة،

---

١. الأصول العامة للفقه المقارن: ص ٢٤٢؛ منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج ٣، ص ٦٣٥ وما بعدها؛ الإحكام في أصول الأحكام: ج ٢، ص ١٤٩؛ منزلة السنة من الكتاب: ص ٤٠٣ وما بعدها.

٢. مسالك الإفهام: ج ٤، ص ٤٨؛ أحكام القرآن لابن العربي: ج ١، ص ٢٥٣.

فالعبد لا يرث الحر، ولا القاتل والكافر. كما أنّ الكافر لا يرث المسلم، ولكن المسلم يرث الكافر...»[١].

تقييد الإطلاق

وردت أحكام كثيرة مطلقة في القرآن، قيّدتها السنّة. ففي الآية ٩٣ من سورة النساء جاء: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِدًا فِيها وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً﴾ إنّ إطلاق هذه الآية يتحدّد بكون المقتول مؤمناً ومن دون أن يتوب القاتل عن فعلته، فقد جاء في تفسير العياشي في تفسير هذه الآية عن الإمام الصادق عليه السلام:

«من قتل مؤمناً متعمّداً على دينه، فذاك التعمّد الّذي قال الله تعالى في كتابه ﴿وأَعَدَّ لَهُ عَذاباً أَلِيماً﴾»[٢].

وكذلك الآية ٨٢ من سورة الأنعام التي تقول:

﴿الَّذينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾

ظاهر الآية ينبئ بأنّ المقصود هو مطلق «الظلم»، وهو ما فهمه بعض الصحابة من الآية. يقول الطبري:

«عند نزول هذه الآية، وعرف الصحابة معناها، صعب عليهم ذلك، فجاؤوا إلى الرسول صلى الله عليه وآله وقالوا: من منّا يستطيع أن يدّعي أنّه لم

---

١. مسالك الإفهام: ج ٤، ص ١٦٧ ـ ١٦٨ و١٩٢؛ كنز العرفان في فقه القرآن: ج ٢، ص ٣٣٨؛ منزلة السنّة من القرآن: ص ٤٠٧؛ كنز العرفان: ج ٢، ص ٣٤١ في تفسير الآية ٢ من سورة النور.

٢. تفسير العياشي: ج ١، ص ٢٦٧؛ التبيان: ج ٣، ص ٢٩٥؛ مجمع البيان: ج ٣، ص ٩٢؛ محاسن التأويل: ج ٥، ص ٣٧٤.

يلبس إيمانه بظلم؟ فأجابهم رسول الله ﷺ: ليس الأمر كما ظننتم. إنّ المقصود من «الظلم» في هذه الآية هو الشرك. ألم تسمعوا قول لقمان ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1] (لقمان: ١٣)

هكذا يتضح من قول الرسول ﷺ أنّ المقصود ليس مطلق الظلم، إنّما المقصود هنا هو الشرك وحده. وعليه فإنّ إطلاق الآية قد قيّده رسول الله ﷺ[2].

تقول الآية ٣٨ من سورة المائدة:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾

يبدو من ظاهر هذه الآية أنّ كلتا يدي السارق والسارقة يجب أن تقطعا، ولكن هذا الإطلاق تحدّده أحاديث كثيرة تدلّ على أن المقصود باليد في الآية هي اليد اليمنى، ومن مفاصل الأصابع فقط[3].

يقول العلّامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية:

«اليد ما دون المنكب. والمراد بها في الآية اليمين بتفسير السنّة»[4].

الآية ١٢ من سورة النساء تقول:

﴿... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ﴾

يفهم من هذه الآية أن تقسيم الإرث يكون بعد إخراج وصيّة الميّت وديونه. فكلمة «دَين» باقية على إطلاقها، فقبل التقسيم يجب أوّلاً تسديد الديون. ولكن

---

١. جامع البيان: ج ٧، ص ٢٥٦.

٢. التبيان: ج ٤، ص ١٩٠؛ زاد المسير: ج ٣، ص ٧٧؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ٧، ص ٣٠.

٣. التبيان: ج ٣، ص ٥١٧؛ مسالك الإفهام: ج ٤، ص ٢٠٣؛ مختلف الفقهاء فيما يتعلّق بحدود قطع اليد وبمقدار المسروق. راجع المصادر المذكورة وأحكام القرآن لابن العربي: ج ٢، ص ١٠٣ وما بعدها؛ المهذب البارع في شرح المختصر النافع: ج ٥، ص ٨٨.

٤. الميزان: ج ٥، ص ٣٢٩.

«الوصيّة الماليّة» يجب أن لا تتعدّى ثلث الأموال. هكذا نجد أنّ الإطلاق في «الوصيّة» تحدّده السنّة وتكون ضمن الثلث أو أقل منه[١].

توضيح المفاهيم الشرعية

نزل القرآن باللغة العربيّة في محيط يتكلّم الناس بها، حيث بلغ الأدب العربي آنذاك ذروته في الشعر والنثر والبلاغة، وقد استعمل القرآن كثيراً من الكلمات بأساليب أخرى. وبعبارة أخرى، بعض الكلمات العربية المستعملة محمّلة بمعاني جديدة في القاموس القرآني. ولا شك في أنّ فهمها فهماً صحيحاً، وخاصّة تلك التي تتعلّق بالأحكام الشرعيّة، يقع على عاتق السنة. فكلمات مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد وأمثالها لا يمكن معرفة مفاهيمها وأبعادها إلّا عن طريق السنّة. من الواضح، مثلاً، أنّ «صلاة» في هذا القاموس لا تعني مطلق الدعاء، بل هي عبادة ذات خصائص معيّنة، وقد شرّعها القرآن وبينت السنة أبعادها. كذلك الحال في «الزكاة» التي لا تعني مطلق النمو، بل هو إنفاق خاص في كيفية خاصّة قامت السنّة بتوضيح تفاصيله. و«الجهاد» كذلك، فالقرآن لا يقصد به مطلق السعي وبذل الجهد، بل يريد به سعياً خالصاً بنيّة حسنة ومجالدة طاهرة في سبيل الله، وخصائص أخرى شرحت السنّة كثيراً منها[٢]. إنّ أمثال هذه الحقائق الشرعية كثيرة، والكلام حولها له مقام آخر.

---

١. جامع المقاصد: ج ١٠، ص ١٠٩.

٢. التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم لعودة أحمد أبو عودة؛ الزينة في الكلمات العربيّة» لأبي حاتم الرازي.

تفصيل الأحكام

العديد من الموضوعات التكليفية لم يتعرّض لها القرآن بالاستيعاب والشمول، مكتفياً بأصل التشريع والقليل من التوضيح الّذي كان موضع الابتلاء يومذاك. فالتفصيل والتبيين والاستقصاء والشمول والقيام بتوضيحات أكثر ممّا جاء في القرآن تقع كلّها على عاتق السنة. فمثلاً ذكرت السنّة تفصيل رجم الزاني المحصن[١]، وكذلك تفاصيل القتل العمد والخطأ، ممّا لم يذكر القرآن تفاصيلها من حيث أحكامها كالخطأ المحض، والعمد المحض، وشبه العمد، بل وردت في السنّة التي تقول: في الحالة الأولى تكون الديّة على العاقلة، وفي الثانية تكون قصاصاً ما لم يرض أولياء الدم بالديّة أو بالعفو[٢]. لا شك في أنّ القرآن في أمثال هذه الحالات لم يكن في معرض التفصيل والشرح، بل ذكر أصل التشريع فحسب، وترك الباقي للسنة.

بيان الناسخ والمنسوخ

على الرغم من أنّ بعض الباحثين في العلوم القرآنية ينفون وجود أي نسخ في القرآن ويعتقدون أنّ أية آية في القرآن لم تنسخ[٣]، ولكن الظاهر أنّه لا يمكن الشك في وقوع النسخ في القرآن على وجه العموم. فقد كان القدماء يعتقدون أنّ النسخ في القرآن كثير وواسع، إلّا أنّ الباحثين المتأخرين[٤] يرون أن الآيات المنسوخة قليلة

١. مسالك الإفهام: ج ٤، ص ١٩٢ ـ ١٩٣؛ روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن: ج ٢، ص ٢١.
٢. تفسير شاهي: ج ٢، ص ٦٩٠ وما بعدها؛ مسالك الإفهام: ج ٤، ص ٢٤٧.
٣. لا نسخ في القرآن، لماذا؟ لعبد المتعال الجيري.
٤. البيان في تفسير القرآن: ص ٢٧٧ ـ ٢٨١؛ التمهيد في علوم القرآن: ج ٢، ص ٢٧٣ ـ ٤٠٠؛ النسخ في القرآن: ج ١ و ٢؛ التشريع الجنائي في القرآن: ص ٣١٣.

جدّاً. وعلى كل حال فإنّ بيان الآيات الناسخة والمنسوخة تتعهد به السنة.

جاء في الآية ٢٤٠ من سورة البقرة:

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِيَّةً لأَزْواجِهِم مَّتَاعاً إِلى الحَوْلِ غَيرَ إِخْرَاجٍ﴾

كانت عدّة المرأة المتوفّى عنها زوجها حولاً كاملاً، ولا ترث من زوجها سوى الإمتاع في التركة في تلك المدّة. وبعد انقضاء الحول لم تكن لتنال أي شيء ممّا بقي من أموال زوجها. هذه الآية تشير إلى جانب من هذا الإسلوب وتؤكّده. ثم نسخت هذه بالآيتين ٢٣٤ من سورة البقرة و١١ من سورة النساء. جاء في الأولى:

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً يَترَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشهُرٍ وَعَشراً﴾

وجاء في الثانية:

﴿... وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُمُنُ مِمّا تَرَكْتُمْ﴾

هاتان الآيتان ناسختان للآية السابقة، وبناء على ذلك فإن حكم الزوجة المتوفّى عنها زوجها هو أن تعتدّ لمدّة أربعة أشهر وعشرة أيّام، ثم هي ترث من تركة زوجها. يقول السيّد عبد الله شبّر في تفسير هذه الآية: «هذه الآية منسوخة بإجماع المسلمين»[١].

هنالك روايات كثيرة تدل على أنّ الآية ٢٣٤ من سورة البقرة، والآية ١٢ من سورة النساء قد نسختا الآية ٢٤٠ من سورة البقرة[٢]. كذلك الحال مع الآيتين ١٥

١. تفسير القرآن الكريم: ص ٧٦.

٢. وسائل الشيعة: ج ٢٢، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٩؛ تفسير نور الثقلين: ج ١، ص ٢٤؛ كنز الدقائق: ج ١، ص ٥٧٣؛ الدرّ المنثور: ج ١، ص ٣٠٩.

و١٦ من سورة النساء اللتين نسختهما الآية ٢ من سورة النور. وهاتان الآيتان من سورة النساء هما:

﴿وَاللاَّتي يَأْتينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتّى يَتَوَفّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً * وَاللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَأَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما إِنَّ اللهَ كانَ تَوّاباً رَحيماً﴾.

يقول المفسرون في تفسير هاتين الآيتين إنّهما مسوقتان لبيان حكم الزنا، ومن يأتي بفاحشة، وتدلان على أنّ الزانية المحصنة، بعد ثبوت ارتكابها للزنا، يجب إمساكها في البيوت حتى الموت، وأنّ الذين يرتكبونها من غير إحصان يجب إيذاؤهم لكي ينتهوا[١].

إلّا أنّ هاتين الآيتين قد نسختهما الآية ٢ من سورة النور التي تقول:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فاجْلِدُوا كُلَّ وَٰحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾

وهذا النسخ قد ورد في أحاديث كثيرة[٢]، بحيث صرّح به فريق من المفسرين والفقهاء[٣]. غير أنّ بعض المفسرين لا يرون أنّهما قد نسختا، وحملوا الروايات على النسخ غير المصطلح[٤].

---

١. التبيان: ج ٣، ص ١٤٢؛ الميزان: ج ٤، ص ٢٣٤؛ جامع البيان: ج ٣، ص ٢٩٢؛ تفسير القرآن العظيم: ج ١، ص ٤٧٢؛ التفسير المنير: ج ٤، ص ٢٨٩. وهناك كلام غير هذا في تفسير الآية.

٢. تفسير العياشي: ج ١، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ مجمع البيان: ج ٣، ص ٢١؛ نور الثقلين: ج ١، ص ٤٥٦؛ تفسير القرآن الكريم: ج ١، ص ٤٧٣.

٣. انظر الهامش رقم ١؛ ومسالك الإفهام: ج ٤، ص ١٨٩؛ فقه القرآن: ج ٢، ص ٣٦٧؛ أحكام القرآن: ج ٢، ص ٤١.

٤. البيان في تفسير القرآن: ص ٣١٠؛ الميزان: ج ٤، ص ٢٣٥؛ تفسير نمونه: ج ٣، ص ٣٠٨.

ما أوردناه نماذج من الآيات المنسوخة التي قامت السنّة ببيان كيفيّة نسخها. وهناك أمثلة أخرى لا يتسع المجال لذكرها.

تأكيد بيان القرآن

وردت في السنّة أحاديث كثيرة تؤيد منطوق الآيات وتؤكّد معاني كلام الله وتحكم النداءات القرآنيّة في قلوب المؤمنين. إنّ الأمثلة أكثر من أن تستوعبها هذه السطور القليلة، لذلك نكتفي ببعضها:

يؤكد القرآن المجيد على الصلاة وأدائها في مواقيتها الخاصّة:

﴿وَالَّذينَ هُمْ عَلى صَلاتِهِمْ يُحافِظُونَ * أُولٰئِكَ في جَنّاتٍ مُكْرَمُونَ﴾ (المعارج / ٣٤ ـ ٣٥)

يقول المفسّرون في معنى الآية: «إنّها تشير إلى الذين يحافظون على مواعيد الصلاة ويحولون دون ضياع بعضها»[١].

يقول ابن مسعود: سألت رسول الله ﷺ عن أفضل الأعمال، فقال: «الصلاة على وقتها»[٢].

عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «هذه الفريضة، من صلّاها لوقتها، عارفاً بحقّها لا يؤثر عليها غيرها، كتب الله له براءة لا يعذّبه. ومن صلّاها لغير وقتها، مؤثراً عليها غيرها، فإنّ ذلك إليه، إن شاء غفر له، وإن شاء عذّبه»[٣].

يؤكد القرآن ضرورة سلامة المعاملات الماليّة والاقتصاديّة، وينهى عن التصرّف

١. مجمع البيان: ج ١٠، ص ٣٥٧؛ محاسن التأويل: ج ١٦، ص ٢٩١.
٢. صحيح مسلم: كتاب الإيمان، ج ١، ص ٨٩.
٣. مجمع البيان: ج ١٠، ص ٣٥٧؛ نور الثقلين: ج ٥، ص ٤١٩.

بظلم في أموال الآخرين، وعن وضع اليد بالباطل على مال الآخرين، فيقول:

﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ﴾ (النساء: ٢٩)

فأكّد رسول الله ﷺ هذا الأمر بقوله: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفس منه»[١].

إنّ من أهم التعاليم القرآنية في القرآن هي حثّه على حفظ الأمانة وتأديتها والحيلولة دون خيانتها، إذ يقول:

﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَماناتِ إِلى أَهْلِها﴾ (النساء: ٥٨)

ونقرأ فيه أيضاً:

﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٣)

وقد ورد الكثير في السنّة النبويّة توكيد هذه الحقيقة، كما بدا في أقوال المعصومين وأفعالهم تأييدهم لهذا التعليم القرآني العظيم، وفي السيرة النبويّة والأئمّة عليهم السلام وتذكيرهم ونصائحهم الهادية. قال الرسول الكريم ﷺ:

«رد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخنْ من خانك»[٢].

وقد صاغ الفقهاء من قول آخر لرسول الله ﷺ قاعدة فقهيّة مهمة[٣] باسم «قاعدة اليد» في الفقه الإسلامي واستخدموها. قال رسول الله ﷺ:

---

١. السنن الكبرى: ج ٦، ص ١٠٠ وج ٨، ص ١٨٢؛ مجمع الفوائد: ج ٤، ص ١٧٢؛ كنز العمال: ج ١، ص ٩٢.

٢. سنن الترمذي: ج ٣، ص ١٥٦٤؛ سنن أبي داود: ج ٢، ص ٣١٣.

٣. القواعد الفقهية: ج ٤، ص ١٠٠ ـ ١٤٧؛ بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٣٤٥. إنّ مفهوم القاعدة وأبعادها وكيفية آثارها من الأبحاث المستفيضة التي يجب الرجوع فيها إلى مظانها.

«على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه»[١].

وقال سيد الساجدين، عليّ بن الحسين عليه السلام:

«عليكم بأداء الأمانة. فلو أنّ قاتل الحسين بن عليّ عليه السلام ائتمنني على السيف الّذي قتله به لأدّيته إليه»[٢].

هذا قليل من كثير ممّا في كتب الحديث والتفسير. وختاماً لا بأس بذكر قول الشافعي حيث يقول:

«إنّ ما كان يأمر به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان تبييناً وتفسيراً بشكل ما للآيات القرآنيّة»[٣].

نماذج من تفسير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

في ختام هذا البحث تجدر الإشارة إلى نماذج من تفسير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

فهناك طائفة كبيرة من التراث التفسيري لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نحن مدنيون بها إلى الأسئلة والأبحاث التي كان يطرحها أصحابه عليه. والظاهر أنّهم كانوا يعرفون معاني الكلمات الواردة في القرآن، ولكن كثير ما كان يخفى عليهم فهم المراد الإلهي من تلك الآيات، فكانوا يسألون النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن تلك المرادات. من ذلك مثلاً أنّهم عندما سمعوا قول الله تعالى:

﴿التّائِبُونَ العابِدُونَ الحامِدُونَ السّائِحُونَ الرّاكِعُونَ السّاجِدُونَ﴾ (التوبة: ١١٢)

---

١. سنن الترمذي: ج ٣، ص ٥٦٦؛ سنن أبي داود: ج ٢، ص ٣١٦.

٢. نور الثقلين: ج ١، ص ٤٩٥.

٣. اكتفينا بقول الشافعي. للاستزادة راجع: منزلة السنة من الكتاب: ص ١٢٥ ـ ٣٣٨، الباب الأول، موافقة السنة وتوكيدها الكتاب.

عرفوا معنى «السائحون» ولكنّهم لم يفهموا المراد منه في الآية، فسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: «هم الصائمون»[١].

من الواضح إنّ معنى «السائح» لم يكن من الصعوبة بمكان بحيث أنّهم لا يفهمونه، ولكن وروده إلى جانب ما أحاط به من كلام جعلهم يتساءلون: ترى أي نوع من «السياحة» هذه؟

يقول بعض المفسرين:

«السائح من ساح في الأرض إذا استمرّ في الذهاب... ومن ذلك يسمى الصائم سائحاً لاستمراره على الطاعة في ترك المشتهى. لذلك قال رسول الله ﷺ: سياحة أمتي الصيام»[٢].

كذلك فيما يتعلّق بمعنى «القوة» في الآية ٦٠ من سورة الأنفال:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾

يقول أحد الصحابة إنّه سمع رسول الله ﷺ يتلو هذه الآية من على المنبر ويقول: «ألا إنّ القوّة الرمي» وكرّره ثلاثاً[٣].

كان النبيّ ﷺ يقوم أحياناً بشرح كيفيّة تحقّق مفهوم إحدى الآيات في حياة المؤمنين وينبّه عليه. يقول ابن عباس: قال النبيّ في تفسير ﴿فاذْكُرُونى أَذْكُرْكُمْ﴾ (البقرة: ١٥٢): «اذكروني يا معشر العباد بطاعتي أذكركم بمغفرتي»[٤].

سئل رسول الله ﷺ عن المقصود من «الاستطاعة» في الآية ٩٧ من سورة آل

---

١. المستدرك: ج ٢، ص ٣٣٥؛ الدرّ المنثور: ج ٣، ص ٢٨١؛ نور الثقلين: ج ٢، ص ٢٧١.
٢. مجمع البيان: ج ٥، ص ٧٤ ـ ٧٥؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ٨، ص ٢٧٠.
٣. الدرّ المنثور: ج ٣، ص ١٩٢؛ تفسير القرآن الكريم: ج ٢، ص ٣٣٤؛ صحيح مسلم: ج ٣، ص ١٥٣٢.
٤. الدرّ المنثور: ج ١، ص ١٤٨.

عمران: ﴿وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً﴾ فقال: «الزاد والراحلة»[١].

هكذا أعطى لمفهوم «الاستطاعة» العام، الّذي يشمل أي نحو من الاستطاعة معنى محدداً جعله يشمل في الحج الزاد والراحلة. وعلى هذا التفسير فهم الفقهاء أبعاد الاستطاعة وبيّنوه في باب الحج من كتبهم الفقهية[٢].

سأل رجل من هذيل عن الآية: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العالَمينَ﴾ (آل عمران: ٩٧) قائلاً: يا رسول الله، أَمَن تركَهُ فقد كفر؟

فقال رسول الله ﷺ: «من تركه لا يخاف عقوبته ولا يرجو مثوبته»[٣].

ما أوردناه هو ذيل لصدر الآية سابقة الذكر: ﴿وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العالَمينَ﴾.

لقد فهم الهذيلي من الآية أنّ ترك الحج مطلقاً يساوي الكفر، فأوضح له النبيّ ﷺ أنّه إذا كان الترك جحوداً لا يخاف عقوبته ولا يرجو مثوبته، فهذا كافر بالمعاد وبيوم الجزاء والحساب؛ أمّا الّذي تركه لا عن نكران فهو فاسق عاصٍ وليس بكافر جاحد. وهكذا روي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام حينما سأله أخوه علي بن جعفر: مَن لم يحج منّا فقد كفر؟ قال: لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر[٤]. يعني

---

١. المصدر نفسه: ج ٢، ص ١٠٥؛ نور الثقلين: ج ١، ص ٣٧٢؛ جامع البيان: ج ٤، ص ١٦.

٢. مسالك الإفهام: ج ٢، ص ١٠٥؛ فقه القرآن: ج ١، ص ٢٤٦؛ أحكام القرآن للكياهراسي: ج ١، ص ٢٩٤؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ٤، ص ١٢٧ في تفسير مصداق الاستطاعة ثمّة اختلاف بين الفقهاء يمكن الرجوع إليها.

٣. الدرّ المنثور: ج ٢، ص ٥٧؛ جامع البيان: ج ٤، ص ٢٠.

٤. الكافي: ج ٤، ص ٢٦٦؛ مرآة العقول: ج ١٧؛ ص ١٤٣؛ التهذيب: ج ٥، ص ١٦؛ مسائل عليّ بن جعفر: ص ٢٦١؛ تفسير الصافي: ج ١، ص ٣٣٥.

مَن لم يجحد الحج وأحكمه وأحكامه.

وعن ابن عباس أنّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ عنى معنى «عضين» في الآية: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾[1] (الحجر / ٩١)، فقال رسول الله ﷺ: «الذين آمنوا ببعض وكفروا ببعض»[2].

يأمر الله الرسول ألّا يتطلّع إلى ما يتمتع به الكفار، وأن يتواضع للمؤمنين، وأن يكون شديداً وغليظاً مع الكافرين، وأن يقول لهم: ﴿أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ * كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾.

وعضين جمع عِضة التي تعني التقسيم والتمزيق والتبعيض. إنّها آية مثار أسئلة، فالسائل يسأل: ما هذا التمزيق والتبعيض الّذي يطعن فيه القرآن ويستنكره. فيقول النبيّ ﷺ: هو الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه.

وفي الآية ١٢٥ من سورة الأنعام نقرأ:

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ﴾

سأل بعض الصحابة رسول الله ﷺ عن كيفية شرح الصدر وما هو الصدر؟ فيقول رسول الله ﷺ: «إنّ نور يقذف به فينشرح له وينفسح» فعاد الصحابي يسأل: وهل لشرح الصدر هذا وإلقاء النور فيه من أمارة يعرف بها؟ فقال ﷺ:

«الإنابة إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل لقاء الموت...»[3].

١. البيان: ج ٦، ص ٣٥٤؛ الميزان: ج ١٢، ص ١٩٣؛ في ظلال القرآن: ج ٤، ص ٢١٥٥.

٢. الإتقان: ج ٤، ص ٢٦٨.

٣. تفسير القرآن الكريم: ج ٢، ص ١٤٤؛ مجمع البيان: ج ٤، ص ٣٦٣؛ الدرّ المنثور: ج ٣، ص ٤٤.

عبادة بن الصامت، وهو صحابي من الأنـصار[1]، سأل رسـول الله ﷺ عـن «البشارة» في الآية ٦٤ من سورة يونس:

﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ فقال رسـول الله ﷺ: «هـي الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو ترى لها»[2].

ويقرأ الصحابة هذه الآية:

﴿الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ إِلَى جَهَنَّمَ أُوْلَئِكَ شَرٌّ مَّكَاناً وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾[3] (الفرقان: ٣٤)، فيحارون في معنى أنّهم يحشرون على وجوههم. فسألوا النبيّ ﷺ عن ذلك فقال:

«إنّ الّذي أمشاهم على أقـدامـهم قـادر عـلى أن يـمشيهم عـلى وجوههم»[4].

وفي آية أخرى يبيّن الله تعالى معنى الحشر على الوجوه بالسحب على وجوههم فيقول:

---

١. هو من الصحابة الأجلاء الأوائل الذين شايعوا علياً وأكّدوا ولايته، ولم يتقبل خلافة بـعد رسـول الله ﷺ. كان من معلمي القرآن، يعلّمه لأصحاب الصفة. شارك النبيّ في جميع حروبه. عيّنه النبيّ مرّة لجمع بيت المال. ظل عبادة على الصراط المستقيم ولم ينحرف عن طريق الحق. كان طويل القامة، ضخم الجسم. وسيم قسمات الوجه. اختيار معرفة الرجال: ص ٣٦؛ معجم رجال الحديث: ج ٩، ص ٢٢٢ وج ٤، ص ١٧٠؛ الطبقات الكبرى: ج ٣، ص ٥٤٦؛ أسد الغابة: ج ١، ص ١٠٦؛ سير أعلام النبلاء: ج ٢، ص ٥؛ الإصابة: ج ٥، ص ٣٢٣؛ عظماء حول الرسول: ج ٢، ص ١١٣٥. كان رئيس قبيلته، وعند دخوله على النبيّ ﷺ أعزّه وأكرمه. توفى سنة ٥١ هـ. انظر: مسند أحمد بن حنبل: ج ٤، ص ٣٥٧؛ الطبقات الكبرى: ج ٦، ص ٢٢١؛ المستدرك: ج ٣، ص ٤٦٤؛ تاريخ بغداد.

٢. المستدرك: ج ٢، ص ٣٤٠؛ نور الثقلين: ج ٢، ص ٣٠٩؛ تفسير القرآن العظيم: ج ٢، ص ٤٣٩.

٣. الميزان: ج ١٥، ص ٢١٥.

٤. المستدرك: ج ٢، ص ٤٠٢؛ مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٦٤؛ نور الثقلين: ج ٤، ص ١٥.

﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى النَّارِ عَلى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾[١] (القمر: ٤٨)

وجاء في آية أخرى:

﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ القِيامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمّاً﴾ (الإسراء: ٩٧)

فالملائكة يجرّونهم على وجوههم فوق الأرض في حال العمى والبكم والصمم.

كان بعضهم لا يفهمون المعنى الدقيق لبعض الألفاظ في الآيات الإلهيّة، ولا يدركون مصاديقها، فكانوا يسألون عنها أم هانئ[٢]، بنت أبي طالب، تسأل رسول الله ﷺ عن المنكر الّذي كان قوم لوط يأتونه في ناديهم، كما جاء في الآية: ﴿...وَتَأْتُونَ فى ناديكُمُ الْمُنْكَرَ﴾ (العنكبوت: ٢٩).

فقال رسول الله ﷺ: «**كانوا يخذفون أهل الطريق ويسخرون، فهو المنكر الّذي يأتون به**»[٣].

وأحياناً يسألونه عن عموم حكم وشموله لبعض ما اشتبه عليهم أمره، فقد سأله

---

١. مجمع البيان: ج ٦، ص ٤٤٢؛ في ظلال القرآن: ج ٤، ص ٢٢٥١. سقر هي جهنّم، أو أحد أبواب جهنم، أو موضع في جهنّم، مجمع البيان: ج ٩، ص ١٩٤.

٢. فاختة أو هند، المشهورة بأم هاني، امرأة جليلة القدر في صدر الإسلام، وهي أخت عليّ عليه السلام، من رواة الحديث عن رسول الله ﷺ. انظر رواياتها في المعجم الكبير: ج ٢٤، ص ٤٠٧ ـ ٤٤٦. ولمعرفة سيرتها انظر: طبقات ابن سعد: ج ٦، ص ٤٧؛ المستدرك: ج ٤، ص ٥٢؛ الاستيعاب: ج ٤، ص ١٩٦٢؛ أسد الغابة: ج ٧، ص ٢١٣؛ الإصابة: ج ١٣، ص ١٣٠٠؛ سير أعلام النبلاء: ج ٢، ص ٣١١.

٣. المستدرك: ج ٢، ص ٤١٠؛ تفسير القرآن الكريم ابن كثير: ج ٣، ص ٤٢٢؛ الدرّ المنثور: ج ٥، ص ١٤٤. ذكر رسول الله ﷺ قوم لوط بصفتهم أحد مصاديق المنكر. انظر: مجمع البيان: ج ٨، ص ٢٨٠؛ نور الثقلين: ج ٤، ص ١٥٧.

جرير بن عبد الله البجلي[١] عن نظرة الفجأة، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾ (النور / ٣٠) فيقول النبيّ ﷺ: «استرجع نظرتك ولا تدمها» أي إنّ الآية لا تشمل كلّ نظرة، فالنظرة المفاجئة لا يشملها الحكم العام، وإنّما يجب عدم إدامتها[٢].

وربما كانت الآية شديدة الوطأة عليهم، قد تجعلهم في قلق، فيرجعون إلى النبيّ ﷺ ليفسرها لهم. يقول الإمام الباقر عليه السلام عندما نزلت الآية ١٢٣ من سورة النساء ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾:

> «قال بعض أصحاب رسول الله ﷺ: ما أشدّها من آية؟ فقال لهم رسول الله ﷺ: «أما تُبتلون في أموالكم وأنفسكم وذراريكم؟» قالوا: بلى. قال: «هذا ممّا يكتب الله لكم به الحسنات ويمحو به السيئات»[٣].

كانوا قد فهموا من ظاهر الآية: أنّ جميع السيئات التي يرتكبونها سيجزون بها من دون تخفيف، فأرعبهم الأمر وأرادوا أن يعلموا إن كان ثمة تخفيف وعفو فيما قد يرتكبونه من السيئات.

وفي مناسبات أخرى كانت آية ما تتحدث عن أشخاص حديثاً غامضاً، فكانوا يسألون عنها. يقول المفسّرون: إنّه عندما نزلت الآية ٢٨ من سورة محمّد: ﴿... وإنْ تَتَوَلَّوا يَسْتَبْدِلْ قَوماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكونُوا أمثالَكُمْ﴾ سأل الصحابة

١. من صحابة رسول الله ﷺ. أسلم قبل أربعين يوماً من وفاة النبيّ ﷺ. سير أعلام النبلاء: ج ٢، ص ٥٣٠؛ الاستيعاب: ج ١، ص ٣٢٧؛ أسد الغابة: ج ١، ص ٣٣٣.
٢. المستدرك: ج ٢، ص ٣٩٦؛ تفسير القرآن الكريم: ج ٣، ص ٢٩٢.
٣. تفسير العياشي: ج ١، ص ٢٧٧.

رسول الله ﷺ: يا رسول الله من هؤلاء الذين استبدلوا بنا إذا نحن تولينا؟ فقال رسول الله ﷺ: وكان إلى جانبه سلمان (الفارسي): «هم الفرس، هذا وقومه»[١].

فكما ذكرناه مراراً وسنكرره بعد ذلك إنّه على الرغم من أنّ القرآن نزل بالعربيّة لأناس يتكلمون العربيّة، فإنّ ذلك لا يعني إنّهم جميعاً كانوا يفهمون معاني كل كلماته، لذلك فقد كان هناك من لا يعرف المعنى الدقيق لها، فكان يسأل عنها، ومن ذلك سؤال قطبة بن مالك عن «البسوق» في الآية: ﴿وَالنَّخْلَ باسِقاتٍ لَها طَلْعٌ نَضيدٌ﴾ (ق: ١٠) قائلاً: «ما بسوق النخل؟» فقال الرسول ﷺ: «هو ارتفاعها وامتدادها وطولها»[٢]. وفي ذلك يقول علماء اللغة:

بسقت النخلة، بسوقاً، طالت وكملت. وقوله تعالى: ﴿وَالنَّخْلَ باسِقاتٍ﴾ «أي طويلات»[٣].

روي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ في تفسير الآية: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾ (الإسراء: ٢٩): «الإحسار الإقتار»[٤].

وحسره بمعنى كشفه وأزال غطاءه، والحاسر من لا مغفر له ولا درع، أو لا جُنّة له. الناقة الحسير هي التي انحسر عنها اللحم والقوّة. المحسور الّذي فقد كلّ شيء ولم يبق له شيء[٥].

---

١. المستدرك: ج ٢، ص ٤٥٨؛ جامع البيان للطبري: ج ٢٦، ص ٦٦؛ الدرّ المنثور: ج ٦، ص ٦٧.
٢. المستدرك: ج ٢، ص ٤٦٤.
٣. كتاب العين: ج ٥، ص ٨٥؛ المفردات: ص ٤٦.
٤. تفسير العياشي: ج ٢، ص ٢٨٩؛ نور الثقلين: ج ٣، ص ١٥٨.
٥. العين: ج ٣، ص ١٣٣؛ مقاييس اللغة: ج ٢، ص ٦١؛ تاج العروس: ج ١١، ص ١٨.

والإقتار التضييق في النفقة، والأقتر من قلّ ماله أو قلّ عطاؤه[١]. وعلى هذا يكون المعنى الدقيق للمحسور: هو من افتقد أسباب المعيشة التي أهمها المال وليس من الحسرة كما توهّم. كما أنّ في الكلمة معنى الندم والأسف والكآبة[٢].

وأحياناً كان النبيّ ﷺ يتصدّى لتفسير آية أو آيات لغرض العظة أو الاعتبار. يقول أبو سعيد الخدري[٣]: قال رسول الله ﷺ في تفسير آية:

﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٤)

«تشويها النار فتتقلص شفاهها العليا حتى تبلغ وسط الرؤوس، وتسترخي شفاهها السفلى حتى تبلغ الأسرّة»[٤].

وروي أنّ النبيّ ﷺ قرأ سورة الزلزلة، وعندما وصل إلى الآية: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها﴾ قال: **«أتدرون ما أخبارها؟»** فقالوا: «الله ورسوله أعلم» فقال: **«فإنّ أخبارها أن تشهد على كل عبد وأمة بما عمل على ظهرها، أن تقول: عمل كذا**

١. مقاييس اللغة: ج ٤، ص ١٥٥؛ ترتيب القاموس المحيا: ج ٣، ص ٥٥٨.

٢. تترجم لفظة «محسوراً» في كثير من ترجمات القرآن الكريم إلى الندم والحسرة والكآبة، وقد تترجم بالحيرة، وهذا أقوم. جاء في ترجمة تفسير الطبري المنسوب للطبري: «فتجلس... مجرّداً»، ج ٤، ص ٨٩٢؛ وجاء في تفسير النسفي: مصاب بالإحباط، ج ١، ص ٥٣٦؛ وترجمها پاينده وآيتي بما يعني: التحسّر، والبهبودي بمعنى المتحير، والإمامي بمعنى: الكآبة. انظر أيضاً: تفسير القرآن الكريم: ج ٣، ص ١٤٠؛ الميزان: ج ١٣، ص ٨٣.

٣. سعد بن مالك بن سنان الأنصاري، من أصحاب رسول الله ﷺ وكان يعلم القرآن وروى الكثير من الأحاديث عن رسول الله ﷺ، وصاحبه في اثنتي عشرة من حروبه، وكان في أولاها يبلغ الخامسة عشرة من عمره، وقد وصفه الرجاليون وأصحاب السِّيَر بالفضل والعلم والذكاء. انظر: المستدرك: ج ٣، ص ٥٦٣؛ أسد الغابة: ج ٢، ص ٢٦٥ وج ٦، ص ١٤٢؛ شذرات الذهب: ج ١، ص ٨١؛ النجوم الزاهرة: ج ١، ص ١٩٢؛ سير أعلام النبلاء: ج ٣، ص ١٦٨.

٤. المستدرك: ج ٢، ص ٣٩٥؛ تفسير القرآن الكريم: ج ٣، ص ٢٦٨.

وكذا في يوم كذا، فذلك إخبارها»[١].

كان النبي ﷺ يقوم أحياناً بعرض الملامح الكريهة لذوي الأخلاق القبيحة والظالمين، في معرض تفسيره لآية من الآيات لكي لا يحار الناس في مستقبل أيامهم في معرفة الحقيقة وأصحابها. ففي يوم من تلك الأيّام جاء النبيّ ﷺ إلى أصحابه والغمّ يعلو قسمات وجهه الكريم، فسأله أصحابه عن علّة اكتئابه، فقال: «رأيت فيما يرى النائم أن بني أميه ينزّون على منبري نزّاً كالقرود»[٢] ثم تلا عليهم الآية:

﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيا الَّتِي أَرَيْنٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ المَلْعُونَةَ فِي القُرْءَانِ﴾ (الإسراء: ٦٠).

فإنّه ببيانه للرؤيا وبتلاوة الآية التي نزلت للتخفيف عليه لم يبق شكّاً في أنّ النازّين نزّ القرود على منبره هم بنو أميّة وأنّ «الشجرة الملعونة» لا مصداق لها سواهم.

ولكن يبدو أنّ بعض المفسّرين سعوا إلى إضعاف هذه الروايات[٣]، وحاول آخرون العثور على مصداق آخر للشجرة الملعونة[٤]. إلّا أنّ استفاضة الروايات وكثرتها حالا دون قبول كثير من المفسرين تلك المساعي، بل أقرّوا ما استفاضت فيه الروايات[٥]، والآخرون الذين قبلوا بتلك النقول إنّما هم قبلوا باستثناء

١. المستدرك: ج ٢، ص ٥٣٢؛ سنن الترمذي: ج ٥، ص ٤٤٦؛ تفسير القرآن الكريم: ج ٤، ص ٥٧٦.

٢. الدرّ المنثور: ج ٤، ص ١٩١؛ نور الثقلين: ج ٣، ص ١٧٩؛ تفسير القرآن العظيم: ج ٣، ص ٥٢.

٣. تفسير القرآن العظيم: ج ٣، ص ٥٢.

٤. أنوار التنزيل: ج ٢، ص ٤٥٣؛ جامع البيان: ج ١٥، ص ١١٥؛ التفسير المنير: ج ٥، ص ١١١؛ تفسير الحديث: ج ٣، ص ٢٤٨.

٥. روح المعاني: ج ١٠، ص ١٠٧؛ فتح القدير: ج ٣، ص ٢٣٩؛ الجامع لأحكام القرآن: ج ١٠، ص ٢٨٦؛ شرح ابن أبي الحديد: ج ٩، ص ٢١٨. هذا الموضوع ينقله ابن أبي الحديد عن المفسرين، ج ٢، ص ٨١ نقلاً عن عمر: ج ١٥، ص ١٧٥، فيقول: «لا يشك أحد في أن الله قصد من «الشجرة الملعونة» بني أميّة؛ تاريخ الطبري: ج ١٠، ص ٥٨؛ كتاب النزاع والتخاصم: ص ٧٩.

عجيب[١].

وقد أوضح العلّامة الطباطبائي ـ بالإضافة إلى نقله الروايات ـ وبطريقته القويمة في تفسير القرآن بالقرآن وبتأمّله في سياق الآيات وارتباطها أنّ مصداق هذه الفتنة والشجرة الملعونة هم بنو أميّة[٢]، وقد ورد أنّ عائشة قالت لمروان بن الحكم: «سمعت من رسول الله أنّ الشجرة الملعونة في القرآن هي أبوك وجدّك»[٣] وابن أبي الحديد يؤكّد نسبة هذا التفسير إلى جميع المفسّرين، كما أنّنا نقرأ للطبري في رواية قديمة أن ليس هناك أي شك في أنّ المقصود في هذه هم بنو أميّة. وبعد كلّ هذا ترى ما الدافع لبعض المفسرين في تحريف معنى الآية وتحويله إلى قصد آخر؟ فهل كان لبني أميّة ذلك المقام الّذي حدا ببعض المفسّرين أمثال عزّة دروزة على النيل من الشيعة حيث يقول: «تقول الشيعة إنّ المقصود هم بنو أميّة، وهذا واحد من تأويلاتهم الغريبة العجيبة»[٤].

فعلى أي حال كنّا قد ذكرنا أنّ النبيّ ﷺ كان يتصدّى أحياناً لتفسير الآيات القرآنية، وبالإخبار عن الحوادث الآتية، كاشفاً عن ملامح الذين سيكون لهم دور مهم بعد النبيّ ﷺ. فمن المصاديق البارزة لهذه الحقيقة هو تفسيره لآية «الإكمال» في «حجّة البلاغ»[٥]. يقول المحدّثون والمفسّرون إنّه عندما رفع النبيّ ﷺ يد عليّ في

١. الجامع لأحكام القرآن: ج ١٠، ص ٢٨٣ ينقل القرطبي عن ابن عطيّة: يجب استثناء عثمان ومعاوية وعمر بن عبد العزيز من هذا التفسير.
٢. الميزان: ج ١٣، ص ١٣٦ وما بعدها.
٣. تاريخ الطبري: ج ١٠، ص ٥٨؛ الغدير: ج ٨، ص ٢٤٨.
٤. تفسير الحديث: ج ٣، ص ٢٤٨.
٥. سميت هذه الحجّة بحجّة البلاغ لأنّ آية البلاغ ﴿يا أيّها الرسول بلّغ ما أنزل إليك...﴾ نزلت أثناء عودة ⇦

اجتماع الغدير وأعلن أنّ عليّاً عليه السلام خليفته من بعده، لم يكن الناس قد تفرّقوا بعد عندما نزلت آية «الإكمال» فتلاها الرسول صلى الله عليه وآله على الناس:

﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَرَضيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ ديناً﴾.

وبعد تلاوة هذه الآية أمام أنظار الناس المكتظين وأسماعهم تحت شمس الظهيرة الحارقة، قال صلى الله عليه وآله:

«الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضى الربّ برسالتي وبالولاية لعليّ من بعدي»[1].

وهكذا نجد أنّ الرسول صلى الله عليه وآله يبادر بعد تلاوة الآية بتفسير أنّ ولاية عليّ عليه السلام بعده إنّما هي مصداق لإكمال الدين وإتمام النعمة، ويعلن عن رضى الله عن الدين الّذي أبلغه رسول الله صلى الله عليه وآله والّذي سوف يستمر تحت ولاية عليّ عليه السلام وقيادته، وذلك لكي يحول دون تلك الخطط المختلفة الساعية إلى إيجاد مصاديق أُخر منحرفة لتلك الآية الإلهيّة[2]. لا سيّما مصطنعو التفسير والتحريف الذين سلكوا طريقاً آخراً لتحريف الآية تحريفاً معنوياً، غير أنّ نور الحق قد سطع ـ من خلال الأسانيد المتراكمة ـ على

⇦النبيّ صلى الله عليه وآله من الحج. وبما أنّها كانت حجته الأخيرة فقد سميّت بحجّة الوداع أيضاً، فنُسي الاسم الأصلي «حجة البلاغ» على مدى الزمن واستعاضوا عنه بحجّة الوداع لكي ينسى الناس ما جرى في حجّة البلاغ من ابلاغ الولاية. يقول ابن اسحاق (ت ١٥١ هـ): «كانت هذه الحجّة تسمى حجّة البلاغ وكذلك حجّة الوداع...» سيرة ابن هشام: ج ٤، ص ٦٠٦.

١. النور المشتعل المقتبس من كتاب ما نزل من القرآن في عليّ عليه السلام: ص ٥٦. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل: ج ١، ص ٢٠١. إنّ أسانيد ومصادر هذا الحدث أكثر من أن يتسع لها المجال هنا وسوف نشير إلى كثير من من هذه المصادر عند دراسة تفاسير أبناء العامة ونقدها. انظر: الغدير: ج ١، ص ٢٣١ وما بعدها؛ إحقاق الحق: ج ٣، ص ٣٢٠ وج ١٤، ص ٢٨٩ وج ٢٠، ص ١٩٥.

٢. انظر: الغدير والمعارضون، عواصف على ضفاف الغدير.

المحرفين وفضحهم[١]. ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤا نُورَ اللهِ بِأَفْواهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الكافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٢).

والنموذج الآخر المثير للاهتمام هو تفسير النبيّ ﷺ وتوكيده للآية ٣٣ من سورة الأحزاب، (آية التطهير):

﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾

في الآيات السابقة كان الكلام حول نساء النبيّ ﷺ والأوامر الإلهيّة في كيفيّة سلوكهنّ، أمّا في ذيل هذه الآية فالقول موجه بشكل لافت إلى أهل البيت وتطهيرهم عن كل ما لا ينبغي لهم وظهور مصداق ذلك في أصحاب الكساء: النبيّ وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، ولا ينبغي الشكّ في ذلك لكثرة الأسانيد والروايات، بحيث إنّ بعض المحدّثين قالوا بتواترها[٢]، وقال آخرون باستفاضتها[٣]، وغيرهم قالوا إنّها لا تحصى[٤]. كان النبيّ ﷺ يسعى بشكل عجيب في توضيح وتأكيد هذا المصداق، فقد نقل المحدّثون والمفسّرون والمؤرخون أنّ رسول الله ﷺ ـوبعد نزول هذه الآية ـ بقي ستة شهور يقف عند وقت كلّ صلاة على باب فاطمة الزهراء عليها السلام وينادي بأعلى صوته:

«الصلاة أهل البيت: إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ

---

١. سنكشف عن التفاسير المنحرفة والمثيرة للعجب لأمثال هؤلاء المفسرين عند دراسة تفاسيرهم ونقدها؛ كشف الأسرار للميبدي: ج ٨، ص ٣٤؛ التفسير الأدبي والعرفاني لكشف الأسرار: ج ٢، ص ٢٥٢.

٢. نفحات اللاهوت: ص ٨٥.

٣. شواهد التنزيل: ج ٢، ص ١٨.

٤. تأويل الآيات الطاهرة: ج ٢، ص ٤٥٦.

وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»[١].

هكذا قام رسول الله ﷺ بقوله وعمله بتوكيد تفسيره للآية بالتركيز على مصداقها، غير أنّ المفسّرين الموالين للأمويين كانوا يحاولون إخفاء هذه الحقيقة، بحيث إنّ عكرمة كان يمشي في الأسواق وينادي بأنّ المقصود من «أهل البيت» هم نساء النبيّ فحسب، وكان يدعو الناس إلى المباهلة في هذا الصدد[٢]. وقام آخرون بعزف نغمات أخرى لعلّهم يخفون نور الحق، إلّا أنّ الكثيرين من المحدّثين والمفسرين والفقهاء والمؤرخين صرّحوا بالحقيقة وأصرّوا عليها[٣].

هذا الّذي أدرجناه إنّما هو غيض من فيض التنزه في رياض تفسير رسول الله ﷺ للقرآن ونداءاته وتنبيهاته وكلماته في حق عليّ وآل عليّ عليهم السلام، وهو من الثمار أفضلها ومن باقات ورد تلك الرياض النضرة أعطرها، وختامه مسك.

---

١. جامع البيان: ج ٢٢، ص ١٥؛ الدرّ المنثور: ج ٥، ص ١٩٩؛ تفسير القرآن العظيم: ج ٣، ص ٤٨٣؛ الصواعق المحرقة: ص ١٤٣؛ مجمع الزوائد: ج ٩، ص ١٢١ وغيرها. ورد ذكر الزمان بصور مختلفة. انظر: اهل البيت في آية التطهير: ص ٤٠ ـ ٤٥.

٢. جامع البيان: ج ٢٢، ص ٧؛ الدرّ المنثور: ج ٥، ص ١٩٨؛ سير أعلام النبلاء: ج ٨، ص ٢٠٨. سوف نتحدث عن عكرمة بالتفضيل في فصل التفسير في فترة التابعين.

٣. فيما يتعلّق بتفسير آية التطهير، ففضلاً عن النظرات العميقة للمفسرين والعلماء الشيعة، فقد كتبت ضمن التفاسير كتب مستقلة قيمة سبق لي ذكرهم في مواضع أخرى. انظر: المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحار الأنوار: ج ١، المقدّمة.

وهذه المجموعة

هذا هو المجلّد الثاني من سلسلة الرسائل والمقالات في علوم القرآن والتفسير نقدّمها إلى المجتمع العلمي ومحقّقي التفسير وذوي الرغبة في البحوث القرآنية. هذه المجموعة أيضاً تنقسم إلى قسمين:

١ ـ القسم الأوّل: علوم القرآن ٢ ـ القسم الثاني: التفسير

في القسم الأوّل جاءت رسالة رائعة تحت عنوان «إنارة الحالك في قراءة مَلِك ومالِك»، لمؤلّفها الفقيه والمحقّق الشهير آية الله شيخ الشريعة الإصفهاني.

فقد رجّح ذلك الفقيه في هذه الرسالة قراءة «مَلِك» على قراءة «مالك» ولإحكام رأيه هذا فقد أطنب في البحث حول القراءات وكيفيّاتها وخصائصها المختلفة المشهورة وذكر أدلّة رأيه القويمة. وقد قام الشيخ ضياء الدين المحمودي بتحقيق ومقابلة وتصحيح هذه الرسالة اعتماداً على ثلاث نسخ خطيّة، وقد سعى المحقّق أن يأتي بكلّ المصادر والمآخذ التي اعتمد عليها المؤلّف وقد نقّح كلّ ما جاء في هذه الرسالة من أغلاط.

في القسم الثاني وهو قسم التفسير فيحتوي على خمسة رسائل هي كالآتي:

١ ـ تفاسير ابن سينا وتشمل هذه المجموعة خمسة رسائل تفسيرية للفيلسوف الشيعي الشهير أبي علي ابن سينا وهي تفاسير:

١. سورة الأعلى ٢. سورة الإخلاص ٣. سورة الفلق ٤. سورة الناس ٥. تفسير الآيتين ١١ و١٢ من سورة فصّلت.

وقد قام بتحقيق هذه المجموعة التفسيرية الفاضل محسن بيدارفر وهو أحد المضطلعين في الفلسفة الإسلامية وتراث ابن سينا.

فقد كتب هذا الفاضل مقدمة لهذه المجموعة من الرسائل تُعنى بأهميّة هذه الرسائل وتأثيرها على الآخرين بالإضافة إلى مقابلة النسخ وتصحيح النصّ.

كما إنّه قام باستنساخ تفسير الآيتين ١١ و١٢ سورة فصّلت من حاشية شرح «الهداية الأثيرية» للفيلسوف صدر المتألهين وأضافها إلى هذه المجموعة.

٢ ـ الجمع بين كلام النبيّ والوصيّ، وبين آيتين.

من تأليف العلّامة الحلّي وهو جواب على سؤالين للوزير رشيد الدين فضل الله ومن ثمّ دوّن العلّامة هذه الإجابة. وقد قام بتحقيق وتصحيح هذه الرسالة الشيخ محمد جواد المحمودي اعتماداً على نسخة موجودة في مكتبة «مركز احياء التراث الإسلامي»، وقد ضمّن تحقيقه هذه بمقدّمة شارحاً فيها أحوال العلّامة الحلّي وذاكراً أسلوب تحقيق هذه الرسالة.

٣ ـ تفسير الآية ١٥٨ من سورة الأنعام.

من تأليف السيد معين الدين محمد الحسيني؛ وقد حقّقها وصحّحها الشيخ محمد رضا الفاضلي اعتماداً على النسخة الوحيدة لها. وهذه الرسالة قد أثريت بالبحوث التفسيريّة العلميّة والحديثيّة وقد استخرج المحقّق المحترم كلّ مصادر الروايات والنقول وأدرجها في الهامش.

٤ ـ رسالتان تفسيريتان للمجاهد الشهيد والمدافع لنصرة ساحة الولاية القاضي نور الله المرعشي الشوشتري وهما:

١ ـ كشف العوار في تفسير آية الغار.

٢ ـ مونس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد.

وكلتا الرسالتين تحتويان على أبحاث حديثية وأدبية وعلميّة في التفسير، وقد حقّقها الشيخ محمّد جواد المحمودي.

في الرسالة الأولى قام المحقّق بمقابلة النسخ وتصحيح النص اعتماداً على أربعة نسخ بالإضافة إلى تدوين مقدّمة مطوّلة ذكر فيها أحوال المؤلّف وآثاره. وقد ذكر مصادر ومآخذ النصّ في الهامش وسعى أيضاً لتفصيل ذلك وإحكامه.

الرسالة الثانية حقّقها وقابلها وصحّحها اعتماداً على نسختين.

٥ ـ تفسير سورة الإخلاص وهي آخر رسالة من هذه المجموعة من تأليف نصير الدين محمّد اللاهيجي الكيلاني من علماء القرن الحادي عشر.

حقّقها وصحّحها أيضاً الشيخ محمّد جواد المحمودي، وقد استخرج مصادر الآيات والأحاديث وذكرها في الهامش.

محمد علي مهدوي راد



القسم الأول

علوم القرآن

إنارة الحالك

في قراءة مَلِك ومالك

رسالة عامّة في القراءات وتطوّراتها

تأليف

الشيخ فتح الله النمازي الشيرازي

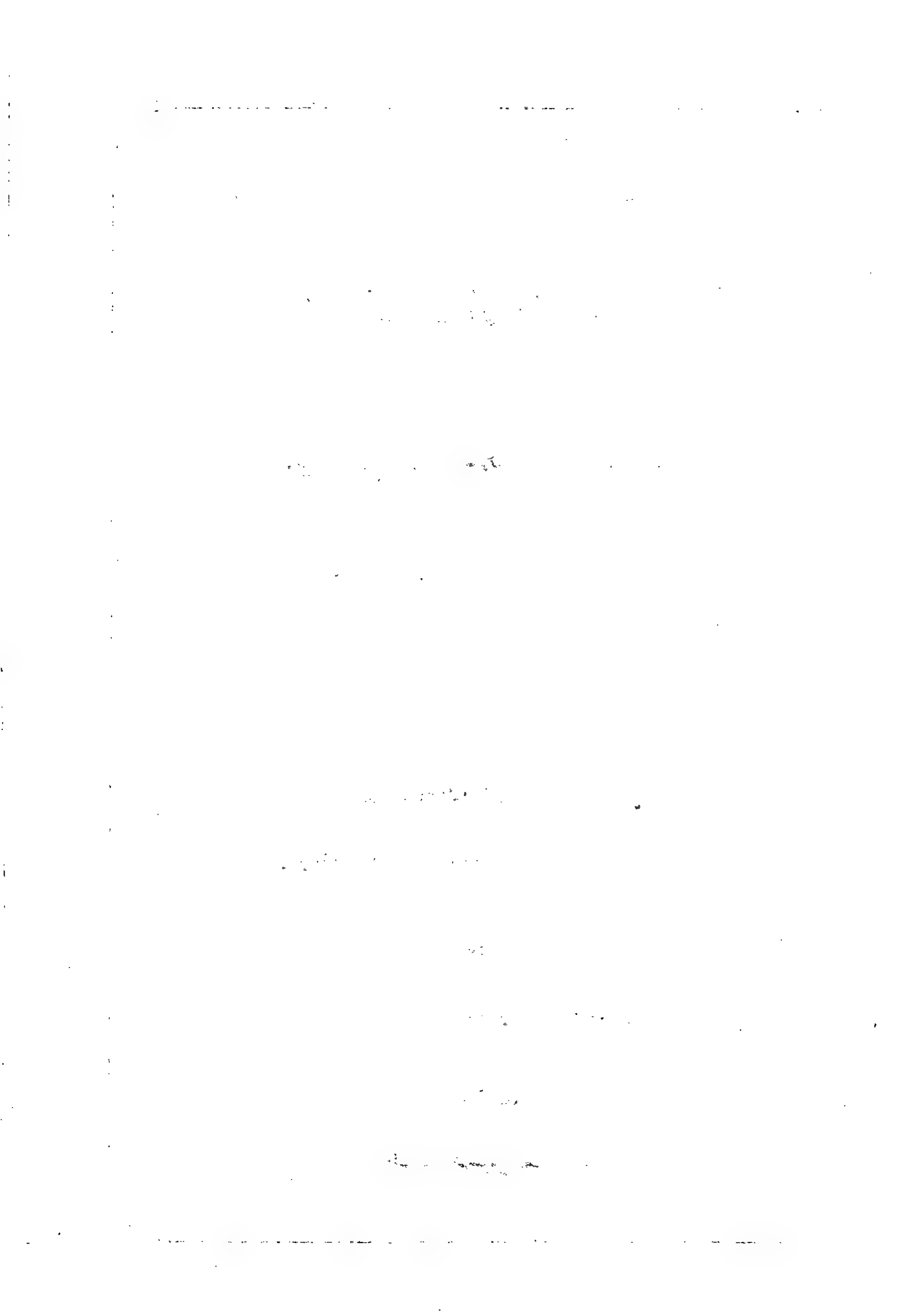
الشهير بشيخ الشريعة الإصبهاني قُدِّسَ سِرُّهُ (١٢٦٦ ـ ١٣٣٩ هـ)

تحقيق

الشيخ ضياء الدين المحمودي

مراجعة

الشيخ حسين تقي‌زاده



مقدّمة التحقيق

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

وبعد فإنّ علم القراءات القرآنيّة من العلوم الخطيرة والعظيمة الّتي اهتمّ بها علماء الأُمّة، فهو علم يجب الاهتمام به في مجال القراءة وتفسير كلام الوحي، أعني القرآن العظيم والذكر المجيد، والثقل الأكبر الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو تبيان لكلّ شيء.

ولكن لتأخّر المجتمع الإسلامي وتأخّر العلوم الدينيّة فيه وكثرة الخطايا والذنوب وتسلّط الظالمين على زمام الأُمور والأحداث والابتعاد عن النفحات الربوبيّة والألطاف القدسيّة والإفاضات الإلهيّة واندراس بعض معالم العلم والدين؛ حدثت لبعض العلماء الشبهات والأوهام في اعتبار مسألة القراءات الّذي اتّفق المسلمون من الصدر الأوّل على أصل صدورها، وادّعي التواتر على كثير منها، ومع غضّ النظر عن ملاكات القراءات الصحيحة عن غيرها، فإنّ أصل وجود القراءات والاستناد

إليها كان أمراً متواتراً وشائعاً مفروغاً عنه في المجتمع الإسلامي، حيث توجّه إليها أنظار المفسّرين واحتكّت فيها أفكار المحقّقين، وكانت محلّ مناقشة الفقهاء والمجتهدين في بحث القراءة في الصلاة، وأيضاً إنّ وجوه القراءة مؤثّرة في كيفيّة التفسير ومعنى الألفاظ، ولا يمكن التفسير الكامل في كثير من المواطن من دون المراجعة إلى القراءات الصحيحة، إلّا أنّه وقع الاختلاف بين العلماء في بعض شروطها، فالمعتبر فيها ما هو الحجّة والوسط في اعتبار الخبر وقبول الحديث ورواية الأثر، هذا هو الإجمال من القول في هذا السفر.

وأمّا الكتاب المعقود له هذه المقدّمة فمن المصنّفات الّتي أُلّفت في سبيل إبراز الحقائق، وكشف المجهولات والدقائق، مؤلّفه من فطاحل المحقّقين، وقدوة العلماء المدقّقين، الفقيه الجامع، والأُصولي الكامل، المولى المجاهد، شيخ الشريعة الإصبهاني الشيرازي ﷺ، وقد بحث موضوع القراءات الّذي هو من أهمّ أبحاث العلوم القرآنيّة للكتاب المقدّس العظيم، القرآن المجيد، والذكر الكريم الّذي لا ريب فيه، هدى للمتّقين، بشجاعة واستقلال واستدلال عميق علمي، مع المراجعة للتاريخ والحديث والرجال، ولعلّ هذا الكتاب أهمّ كتاب للمصنّف، وربّما لم يكتب نظيره في القرنين الأخيرين.

هذا ولكلّ عالم ومحقق وباحث نظريّاته الخاصّة، وجمهور علماء الشيعة من الصحابة إلى يومنا هذا هم أبناء الدليل، مصدرهم الكتاب والسنّة وأخبار أهل البيت المعبّرة عنهما، يصدّقون ما صحّ صدوره ومعناه، ويرفضون ما فسد، غير ملتزمين باتّباع غير المعصومين عن الزلل والخطأ، ولا يتّبعون إلّا لمن فرض الله طاعتهم ومحبّتهم وولايتهم، يعني خير البشر محمّد وآله الأئمّة الاثني عشر وفاطمة الزهراء

سيّدة نساء العالمين من الأوّلين والآخرين، صلّى الله عليهم أجمعين إلى أبد الآبدين.

وشعار جمهور علمائنا هو اتّباع الدليل القويم، والسير على الصراط المستقيم، غير ملتزمين بالتعصّبات العاطفيّة، بل ناظرين إلى المسائل بروح موضوعيّة شموليّة، بعيدين عن التقليد والاتّباع من غير دليل، وهمّهم متابعة الكتاب العظيم والسنّة النبويّة الشريفة، بصدور واسعة، وأنظار منيعة، وأخلاق كريمة، ومكارم جليلة، ومثل سامية، وقيم عالية، بعيدين عن الغوغاء والفوضويّة، مستغنين عن اللجاج والعناد والتعنّت والجاهليّة، والمؤلّف فتح في تصنيفه باب التحقيق لمن يريد التأمّل والتدقيق، فللّه درّه، وعليه أجره، رفع الله مقامه في أعلى علّيّين، بمحمّد وآله الطاهرين.

موضوع الكتاب هو بحث القراءات بوجه عام

وممّا يجب التنبيه عليه أنّ هذا الكتاب وإن كان في تسميته إيحاء إلى أنّه في خصوص قراءة «ملك» و«مالك»، وقد صنّف الكتاب أيضاً لأجل ذلك؛ ولكن هذا جزء من مطالبه ومحتوياته، وموضوعه أعمّ من ذلك، وهو بحث القراءات بشكل عام.

القرآن وأهل البيت

إنّ وصيّة الرسول ﷺ في حديث الثقلين تدلّ على أنّ معارف القرآن والسنّة لا يمكن الوصول إليها ولا تفسّر بصورة كاملة في جميع أجزائها ومحتوياتها من دون المراجعة إلى أهل البيت؛ ورّاث العلوم النبويّة؛ وخزّان المعارف الإلهيّة، وهذا من القضاء الإلهي، وكثرة اختلاف الأنظار في القراءات خير مؤيّد لذلك، فهي من أدقّ

المسائل القرآنيّة الّتي حارت فيه عقول العلماء، وعجزت عن فهمها أنظار النبلاء، وبما أنّ الظالمين أزالوا أئمّة أهل البيت عن مراتبهم، ودفعوهم عن مقامهم وعدم حريّة الأُمّة من الاستضاءة بمقابس أنوارهم، انطمس بعض معالم الدين، وتهدّمت بعض أركان اليقين، وحدثت الشبهات والمشكلات، وما زالوا مختلفين حتّى قيام القائم الإمام الثاني عشر من آل محمّد ﷺ، فهو يزيل الاختلافات، ويرفع الابهام عن المشكلات على وجه التفصيل واليقين.

طريقة حلّ الاختلافات في علوم الدين في زمن الغيبة

لم يكن من القضاء الإلهي ـ جلّ وعلا ـ الكشف عن جميع الأستار، ورفع الحجب عن جميع الحقائق والأسرار عن غير طريق الإمام المعصوم الّذي جعله حجّة على الأحرار، فهم عليهم السلام تبعاً لرسول الله ﷺ قد بيّنوا الأحكام، ومن لم يتمكّن من الغوص في دقائق بحار علومهم والاهتداء بسبل أنوارهم يبق محروماً عن فهم الصواب، فجماعة من العلماء تمسّكوا بقسم من ظواهر بعض أخبارهم ورجّحوا بعض الوجوه والأقوال من كلماتهم ظنّاً منهم الوصول إلى كنه الأسرار، والوقوف على حقائق العلم والآثار.

هذا، وكيف يقف على هذه الأسرار ويتوفّق لإزالة الجهل عن صفائح الضمائر والأستار من حرم عن متابعة أهل البيت وابتعد عن فيوضاتهم وعاش في جاهليّة مظلمة محدقة؟ فأخبار أهل البيت عليهم السلام سبيل معرفة الدين، وطريق الوصول إلى علم اليقين، والأفضل عند اختلافها وعدم التوفيق لفهم عللها الالتزام بالأحكام العلاجيّة للمتعارضات من الجمع والترجيح والتخيير من دون تكذيب إلّا عند العلم بصحّة التكذيب.

ومن استطاع معرفة علل التفاوت في الأخبار والوصول إلى كنه الأسرار حاز الكأس الأوفر والنصيب الأكمل من المعالي القدسيّة والسعادة السرمديّة، واتّخذ مناهج التسليم في نيل الأسرار الربوبيّة، ومنهج الدفاع عن الأحاديث المحمّديّة العلويّة.

فأفضل سبيل لمعالجة القضايا والمشكلات القرآنيّة الاعتماد في الدرجة الأُولى على المأثور الصحيح والمرجّحات، ثمّ تحكيم الدلائل العقليّة، خصوصاً وأنّ التزام الكثير من العلماء بالتقليد لآراء العلماء والمذاهب الدينيّة على طول الزمن ممّا أوجب الاشتباه والتعصّب والتحكّمات العقليّة بحيث يستندون في نصرة ما يذهب إليه مذهبهم ومدرستهم العلميّة إلى أدلّة ضعيفة؛ وأمورٍ مضحكة؛ واستدلالات مستهجنة؛ ومصادرات مرفوضة.

وعلى أيٍّ فالقراءة والرواية للأخبار مهما كثرت إذا لم تكن مع تأمّلات شاملة ودراية كاملة متناسبة الجوانب؛ وأخذ الحيطة والحذر في المتشابهات والمجملات؛ ورعاية القواعد والأُصول في الاستنباط؛ والتوفيق الإلهي في الفهم؛ لم تكن النتائج الّتي يتّخذها الإنسان صائبة وصحيحة.

التعريف بالمؤلّف

هو العالم النحرير الميرزا فتح الله بن محمّد جواد النمازي؛ الشهير بشيخ الشريعة الإصفهاني، ولد بإصفهان؛ من كبرى مدن إيران؛ في الثاني عشر من ربيع الأوّل سنة ١٢٦٦ هـ، وتوفّي عام ١٣٣٩ هـ.

قال السيّد الأمين: كان أحد أعلام علماء هذا العصر، أصله من مدينة شيراز، من أُسرة كريمة تعرف بالنمازية، نسبة إلى جدّهم المعروف باسم الحاج محمّد علي النمازي

الّذي كان معروفاً بالورع والصلاح، ولكثرة مداومته على النوافل والصلوات عرف بالنمازي، إذ أن كلمة «نماز» باللغة الفارسيّة معناها الصلاة[1].

هاجر والد المترجم إلى مدينة إصفهان وفيها كانت ولادة المترجم، وقد تلقّى مبادئ العلوم فيها، حيث حضر على مجالس علماء تلك البلدة الشهيرة بالعلوم والمعارف، فحضر على المولى حيدر الإصفهاني، والمولى عبد الجواد الخراساني، من أعلام تلامذة الشيخ محمّد تقي الإصفهاني، صاحب الحاشية [على المعالم]، وعلى الحاج المولى أحمد السبزواري، من أجلّاء تلامذة السيّد حسن المدرّس، وعلى المولى محمّد صادق التنكابني، وحضر على الشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي الإصفهاني في كثير من المباحث الفكريّة والأُصوليّة، وسمع عليه إفاداته وتحقيقاته في تقوية القول بحجيّة الظنّ بالطريق... في دفع اعتراضات الشيخ الأنصاري، ثمّ سافر إلى المشهد الرضوي، وكان في ذلك الوقت مزدحماً بكثير من الأجلّاء... وأخذ في البحث والتدريس [على طريقة الشيخ الأنصاري] بطريقة أعجب الطلبة بها، حيث لم يكن مسلك الشيخ الأنصاري بعد شائعاً حينئذٍ في تلك البلاد، واشتاق بعد ذلك إلى زيارة العتبات المقدّسة ولقاء أجلّاء العلماء، ولمّا وصل إلى النجف اجتمع حوله المحصّلون، فتصدّى للتدريس والبحث، وحضر في أثناء ذلك على الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي، وعلى الشيخ محمّد حسين الفقيه الكاظمي...

وكان يمتاز بمشاركته في فنون الفلسفة القديمة والحكمة الإلهية، فضلاً عن العلوم الإسلاميّة في الكلام والحديث والرجال وخلافيات الفرق والمقالات...

---

١. أقول: إنّ هذه الأُسرة ما زالت من الأُسر المعروفة العريقة في مدينة شيراز كبرى مدن إيران، وينسب إلى بعض المنتسبين إليها المستشفى النمازي المعروف في شيراز. والظاهر هو أكبر مستشفى في هذه المدينة الّتي لها سبق التقدّم في الطب في إيران.

مشايخه في الرواية

وله الإجازة بالرواية عن جماعة من الأعلام، منهم: السيّد مهدي القزويني الحلّي، والميرزا محمّد باقر الخوانساري، والشيخ محمّد طه نجف، والشيخ محمّد حسين الكاظمي.

مؤلّفاته

١ ـ إنارة الحالك في قراءة «ملك» و«مالك»، وهو الّذي بين يدي القارئ الكريم، وتقدّم البحث عنه.

٢ ـ رسالة إبانة المختار في إرث الزوجة من ثمن العقار.

٣ ـ صيانة الإبانة، كتب الشيخ ملّا كاظم الخراساني اعتراضات على كتاب إبانة المختار في حاشيتها، فكتب المترجم في جوابه هذه الرسالة.

٤ ـ رسالة في أحكام العصير العنبي.

٥ ـ رسالة في قاعدة الطهارة.

٦ ـ رسالة في أنّ الواحد [البسيط] لا يصدر منه إلّا الواحد.

٧ ـ رسالة في نفي البأس، وأنّ مدلوله نفي الحرمة.

٨ ـ رسالة في قاعدة الضرر والضرار.

وله رسائل وتحرّرات كثيرة وغيرها، كما أنّ له مناظرات مع محمود شكري الآلوسي البغدادي[1].

---

١. أعيان الشيعة: ج ٨، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢.

آثاره المطبوعة

١ ـ إبانة المختار في إرث الزوجة من ثمن العقار.

٢ ـ إفاضة القدير في أحكام العصير.

٣ ـ قاعدة «لا ضرر ولا ضرار».

٤ ـ القول الصراح في نقد الصحاح.

ويمكن لمن يريد المزيد من المعلومات حول حياته وآثاره مراجعة مقدّمات هذه الكتب، ومراجعة كتاب طبقات أعلام الشيعة للعالم الفقيد الشيخ آغا بزرك الطهراني، القرن الرابع عشر من القسم الأخير غير المطبوع.

وكتب تلميذه الشيخ عبد الحسين الحلّي ترجمة مستقلّة له، كما في الذريعة: ج ٤، ص ١٥٨ وسمّاه: ترجمة شيخنا شيخ الشريعة الإصفهاني.

التعريف بالنسخ الخطيّة

اعتمدنا في تصحيح الكتاب على ثلاث نسخ خطيّة:

الأُولى: نسخة مكتبة المتتّبع الخبير العلّامة السيّد موسى الشبيري الزنجاني دام ظلّه، وهي بخطّ والده العالم الجليل المرحوم السيّد أحمد الحسيني الزنجاني، فرغ من استنساخها عصر يوم الثلاثاء ثاني شهر شوّال المكرّم بقم سنة ١٣٥٨ من الهجرة النبويّة في ١١٠ صفحة، ورمزنا لها «ز».

الثانية: نسخة مكتبة الگروسي، ومنها مصوّرة في مكتبة إحياء التراث الإسلامي بقم، برقم ١٩٨١، بخطّ ميرزا علي بن عماد الإسلام القزويني الغروي الشهيدي في سنة ١٣٢٩، ورمزها في تصحيح النسخة «ق».

الثالثة: نسخة مكتبة السيّد المرعشي رحمه الله بخطّ علي ابن المرحوم الآخوند ملّا إبراهيم الچهرقاني، استنسخها في سفره إلى النجف الأشرف، وفرغ منها في ليلة الثلاثاء السادس والعشرين من شهر الصيام سنة ١٣٢٧، وجاء توصيفها في المجلّد ١٦ من فهرست مخطوطات المكتبة برقم ٦١٥٩، ورمزها في التصحيح «م»، وهي في ٤٦ ورقة.

تحقيق الكتاب

تمّ استنساخ الكتاب على نسخة السيّد الزنجاني المرموزة برمز «ز»، حيث كانت جميلة الخطّ، وعند وجود إشكال أو احتمال راجعنا النسختين الأُخريين، وعند إكمال العمل قابلنا الكتاب بأكمله بنسخة «م» إلّا مقداراً قليلاً من أوائل الكتاب حوالي عشرة، وقابلناه أيضاً بنسخة «ق»، وعلى العموم كان بين نسخة «م» وبين نسخة «ق» تشابهاً واشتراكاً أكثر.

وهذا الكتاب بالرغم من تأليفه في الزمن القريب إلى عصرنا وتعدّد نسخه؛ حصل في نسخه بعض التصحيف والسقط والإشكال، وأنّ نسخة «ز» نسبيّاً ربّما كانت أصحّ من غيرها، ولكن مع ذلك وقعت أخطاء في بعض مواضعها، حيث وردت تلك المواضع في الغالب في النسختين الأُخريين صحيحة، فصحّحناها عليهما، وإذا كان في نسخة «ز» بعض السقط والحذف الجلي أكملناها على نسخة «م» و«ق» من دون إشارة في الغالب إلى ذلك، اجتناباً من إكثار الهوامش والحطّ من جمال المتن، وكذلك إذا كان بعض التغاير في الكلمات بين النسخ ممّا لا يغيّر المعنى ومن دون مرجّح لأحدهما اعتمدنا على ما كان في نسخة «ز» من دون الإشارة إليه.

واستخرجنا بقدر الإمكان مواضع مصادر الكتاب برقم المجلّد والصفحة، ومن

مصادرها الأصليّة: كتاب الإتقان والدرّ المنثور للسيوطي، وتفسير مجمع البيان للطبرسي.

وعند استخراج مواضيع الكتاب من مصادره أصلحنا بعض المغايرات والأغلاط في النسخ على المصدر، وعند وضوح الغلط لم نشر في الهامش بأنّ الكلمة أو الجملة في النسخة في هذا الموضع كانت مغلوطة، لعدم الحاجة إليها إلّا في بعض الموارد القليلة.

استخراج عناوين الكتاب

وصاحب الكتاب لم يستخرج عناوين محتويات كتابه، كما في النسختين «ق»: و«م»، نعم في نسخة «ز» استخرج بعض العناوين في الحواشي، واتّخذناه عنواناً لتلك المواضع في الطبع، والظاهر أنّه من عمل المستنسخ، حيث أنّها غير مدرجة في المتن، وهي قليلة وناقصة وغامضة غالباً، لم تكشف الستار عن موضوع البحث، فحاولنا بقدر الإمكان سدّ هذا الخلل باستخراج العناوين ووضعها بين المعقوفين، لإلفات القرّاء إلى أنّها لم تكن من أصل الكتاب.

هذا ما تيسّر لنا من تحريره في هذه المقدّمة الوجيزة، وتمّ الفراغ منه قبيل الظهر من يوم السابع من شهر ذي الحجّة الحرام ١٤٢٣ هـ، والحمد لله أوّلاً وآخراً، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

قم المقدّسة

ضياء الدين المحمودي

مقدّمة المصنّف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذّي أرانا أظهر بيّنات، وأبهر حجج، وأودع فينا قرآناً عربيّاً غير ذي عوج، والصلاة على رسوله محـمّد الّذي أنـزل عـليه الكـتاب، وبـعثه مـن أشرف الشعوب، وأكرم الشعاب[1]، وعلى آله المعصومين الأنجاب، المطهّرين الأطياب، ما لمع سراب، وهطل سحاب.

وبعد، فيقول العبد الخاسر الخازي فتح الله الإصبهاني[2] النمازي ابن التقي النـقي محمّد جواد الشيرازي: إنّ الغالب على جُلّ الأنام سيّما العوام الّذين هم كالأنعام ومن يضارعهم من منتحلة العلم المتشبّهة بالعلماء الأعلام حبّ التقليد لما رأوا عليه آباءهم والتشبيه[3] بما شاهدوا عليه أكفاءهم، فإن ارتكز في أذهانهـم شيء في الصغر صار كالنقش على الحجر، فأنّى ومتى، وكيف يتأتّى للعالم المحقّق والبصير المحدّق والخرّيت المدقّق أن يزيل عنهم الوهم، أو يسلك بهم سبيل الفهم، أو يدلّهم على سواء الطريق،

---

١. نسخة «م»: من أكرم الشعوب وأشرف الشعاب.

٢. في نسخة «ز»: الإصفهاني

٣. في نسخة «م»: التشبّه.

ويسقيهم من كأس التحقيق أطيب رحيق؟ فمن شغله ثفل[١] النقل عن نخبة النقل وأقنعته راوية الرواية عن درّ الدراية لم يستطب سواه، ولم يعرّج على ما عداه.

[إنّ القراءة القرآنيّة المعتبرة غير منحصرة بقراءة المصحف المتداول]

ثمّ إنّ من المعلوم أنّ المكتوب بالسواد في المصحف المتداول بين السواد إنّما هو رواية واحدة من الروايات عن قراءة واحدة من القراءات، وبقيّة القراءات والروايات مفصّلة في محالّها، محقّقة في مظانّها، معلومة عند حَمَلَتها، مضبوطة عند سدنتها، والناس في صغرهم يتعلّمون لهذه القراءة الخاصّة والرواية الناصّة[٢]، فإذا كبروا ولم يأتوا العلوم من أبوابها؛ ولم يخضعوا لسدنتها وأربابها تخيّلوا أنّ هذا هو الوحي النازل، وأنّ ما عداه غلط وباطل.

وقد اتّفق مثله في عصرنا هذا، الّذي خلت فيه المدارك، وأظلمت فيه المسالك، في تعيين قراءة ﴿مالِك﴾ في فاتحة الكتاب، وتُوهّم أنّه محض الصواب، فسألني بعض الأحباب أن أشرح له ما في الباب، وأميّز له القشر من اللباب، فرسمت هذا المختصر ببيان منقّح محرّر، وسميته «**إنارة الحالك[٣] في قراءة مَلِك ومالِك**» ومن الله أرجو التوفيق للصواب في المبدأ والمآب.

---

١. قال في معجم الوسيط: ثَفَلَ الماءُ ـ ونحوه ـ ثَفْلاً: رَسَب ثُفله وعلا صفوه.

٢. في نسخة «م»: الرواية الخاصّة والقراءة الناصّة.

٣. في لسان العرب: ج ١٠، ص ٤١٥: الحُلْكة والحَلَكُ: شدّة السواد كلون الغراب، ويقال للأسود الشديد السواد: حالك. وأسود حالِكٌ وحانكٌ ومُحْلَوْلِكٌ وحُلْكُوكٌ بمعنى واحد.

وشبيه تسمية المصنّف لكتابه تسمية السيوطي كتابه: «تنوير الحوالك في شرح موطّأ مالك»، وربّما اقتبسه منه، والمؤلّف رحمه الله سلّط الأضواء على المسالك المظلمة الحالكة في مسألة القراءة بنحو العموم، وإن كان المقصود الأوّلي من تصنيف الكتاب هو الجواب عن السؤال عن قراءة ﴿مَلِك﴾ و﴿مالِك﴾.

[مقدّمات تمهيديّة في مسألة القراءات]

ولنقدّم الكلام في مقدّمات نافعة مهمّة فاتحة الأبواب.

المقدّمة الأولى في بيان أحكام التخيير بين القراءات [القرآنيّة]

الأولى: إذا قلنا بتواتر القراءات السبع أو إجماع علماء الإسلام طرّاً على جواز القراءة بكلّ منها فلا إشكال، وعلى تقدير عدمها وكون المُنزل واحداً تحكي عنه هذه القراءات فقد يقال: إنّ مقتضى الدليل أو القاعدة أيضاً ذلك، وذلك لوجوه:

الدليل الأوّل على التخيير

أحدها: إصالة التخيير في كلّ حجّتين متعارضتين، فإنّ إطلاق الدليل الدالّ على الحجّية أو عمومه شامل لصورة التعارض، فإنّ حال القراءات الحاكية عن المُنزَل حال الروايات الحاكية عن قول المعصوم عليه الصلاة والسلام، فكما يقال فيها باقتضاء إطلاق الدليل فيها وجوب العمل بكلّ خبر لم يعلم كذبه، فإذا ابتلى بالمعارض وتعذّر العمل بكليهما حكم العقل بالتخيير ووجوب العمل بأحدهما لا بعينه، فكذلك في المقام، [فـ]كلّ قراءة من القراءات الحاكية حجّةٌ، يجب العمل على طبقها في مورد وجوب القراءة، وبعد قيام الإجماع على عدم وجوب الجمع أو ارتفاعه بالحرج تخيّر في العمل بأيّهما شاء.

ودعوى اختصاص الأدلّة بغير صورة التعارض لظهورها في الوجوب التعييني، والتعميم مستلزم[1] لاستعمال اللفظ في معنيين: «التخيير في صورة التعارض»

١. في نسخة «ز»: يستلزم.

و«التعيين عند عدمه» مدفوعة، بأنّ التخيير ليس من باب استعمال اللفظ فيه، أو في الأعمّ منه، بل من جهة أنّ تنجّز التكليف ليس إلّا من حكم العقل[١]. فإذا لم يكن المقدور إلّا واحداً لا بعينه حكم بتنجّزه، كما في «أنقذ كلّ غريق» المستعمل في الوجوب التعييني، إلّا أنّ المنجّز عند التعارض ليس إلّا أحدهم.

ودعوى أنّه إنّما يتمّ إذا كان الدليل لفظياً؛ وأمّا إذا كان لبّياً كما في المقام فإنّه من شؤون الإجماع على اعتبار قول أهل الخبرة؛ وليس فيه دليل من آية أو رواية دالّة على حجيّة قول القرّاء مدفوعة، بعد التسليم بأنّ معقد الإجماع أيضاً أعمّ من صورة التعارض، فإنّه منعقد على حجيّة كلّ قراءة لم يعلم بمخالفتها بخصوصها للمنزَل في حدّ ذاته.

ثمّ إنّه غير الإجماع الّذي فرضنا عدمه فإنّه عبارة عن الإجماع على الحجيّة الفعليّة حال الاختلاف وجواز الأخذ بالكل، وما فرضنا وجوده هو الإجماع على حجّية كلّ واحد في حدّ ذاته، وإن شئت قلت بأصالة التخيير في الحجّتين من جهة استفادة المناط من الروايات الحاكمة بالتخيير في الخبرين المتعارضين بعد إلقاء[٢] الخصوصيّة.

الدليل الثاني على التخيير

ثانيها: إنّه قد ثبت بالضرورة جواز قراءة القرآن لنا بل استحبابها علينا بل وجوبها في الجملة، وحينئذٍ فلا يخلو إمّا أن يكون الجائز مثلاً التلاوة بغير هذه

---

١. ربّما يناقش في عبارة المصنّف بأنّ تنجّز التكليف هو بحكم الشارع، ولا مدخليّة للعقل فيه إلّا من باب الكشف عن الحكم الشرعي، والّذي يقتضيه حكم العقل هو التخيير في المتعارضات وامتثال الحكم المنجّز الشرعي الّذي يكون أحدها لا بعينها، فتأمّل.
وهذا التخيير يمكن أن يكون شرعيّاً أيضاً، وذلك إذا أمر الشارع به عند تحقّق التعارض.

٢. هكذا في النسخ، ولعلّ الصواب: إلغاء.

القراءات جميعاً أو بجميعها أو بواحد منها معيّناً أو لا على التعيين، والأوّل مستلزم لترك القراءة، مضافاً إلى إجماع المسلمين على بطلانه، كالثاني والثالث، لقبح الترجيح بلا مرجّح، فتعيّن الرابع، وهو المطلوب.

الدليل الثالث على التخيير

ثالثها: ما رواه الكليني رحمه الله بإسناده عن سليم[١] بن سلمة، قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام ـ وأنا أسمع ـ حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأه الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**مه كُفّ عن هذه القراءة إقرأ كما يقرأه الناس حتّى يقوم القائم** عليه السلام **، فإذا قام القائم قرأ كتاب الله على حدّه، وأخرج المصحف الّذي كتبه عليٌّ عليه الصلاة والسلام، وقال: أخرجه عليٌّ** عليه السلام **إلى الناس حين فرغ منه، وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله كما أنزله الله[٢] تعالى على محمّد** صلى الله عليه وآله **وقد جمعته بين اللوحين، فقالوا: هو ذا، عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال** عليه السلام **: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً**»[٣] الحديث.

حيث أنّ قوله عليه السلام: «**اقرأ كما يقرأ الناس**» لا يراد به «اقرأ كما[٤] أجمع عليه الناس»، إذ لا شبهة في اشتهار القراءات السبع في ذلك الزمان[٥]، ولا أن يقرأ كقراءة

---

١. كذا في النسخ، وفي هامش نسخة «م»: في بعض النسخ: عن سالم بن سلمة.
أقول: وكذلك في المصدر.
٢. كلمة «الله» من نسختي «ق» و«م»، وثابتة في المصدر أيضاً.
٣. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٣، كتاب فضل القرآن، باب النوادر: ٢٣؛ وبصائر الدرجات: ص ٢١٣.
٤. في نسخة «ز»: كلّما.
٥. أقول: يحتمل أنّ مقصود الحديث هو المصحف العثماني لا قراءة القرّاء السبع، لكن قراءة القرّاء السبع بما هم ليس له موضوعيّة خاصّة.

بعض خاصّ منهم فالمراد: «إقرأ كقراءة من تريد[١] من الناس».

وما رواه أيضاً بإسناده عن سفيان بن السمط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تنزيل القرآن، فقال: «اقرؤوا كما عُلّمتم»[٢].

وعن محمّد بن سليمان، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك، إنّا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم، فهل نأثم؟ فقال: «لا اقرؤوا كما تعلّمتم فسيجيء من يعلّمكم»[٣].

الجواب عن الدليل الأوّل

يمكن أن يقال على الوجه الأوّل، أمّا إجمالاً فبأنّ التخيير إمّا عقلي على العلم ببقاء مناط الطلب في المتعارضين كليهما، وإمّا شرعي يدور مدار وجود الدليل الشرعي، وكلاهما منتف في المقام، لعدم إحراز مناط الحجيّة في القراءتين المخالفة إحداهما لما هو القرآن، واختصاص أدلّة التخيير بالروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام.

وأمّا تفصيلاً، فأوّلاً: بعدم شمول الدليل للمتعارضين في شيء من المقامات، لا لعدم إمكان العمل بهما حتّى يدفع بأنّه أخصُّ من المدّعى، إذ لا يجري في خبرين تضمّن أحدهما وجوب شيء كالظهر والآخر وجوب الجمعة، أو خبرين تضمّن أحدهما وجوب شيء والآخر إباحته، فإنّ الإتيان به عمل بكليهما.

أو يدفع بما مرّ نقضاً، وحلّاً في مثل أنقذ كلّ غريق، ولا للزوم استعمال الأمر في

١. في نسخة «ز»: تراه.

٢. الكافي: ج ٢، ص ٦٣١، كتاب فضل القرآن.

٣. وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٦٣، كتاب الصلاة، باب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة.

الوجوب التعييني والتخييري حتّى يدفع بجواز استعماله في الجامع، ولا لظهوره في الأوّل حتّى يدّعى أنّ نفس العموم المستفاد من اللفظ بضميمة عدم إمكان العمل قرينة على خلاف الظاهر.

أو يدفع بأنّ الظهور مسلّم كاستعماله فيما هو[1] ظاهر ولا ينافي ثبوت التخيير بحكم العقل القاضي بعدم التخيير إلّا في المقدور.

ولا لأنّ العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع يوجب العلم بخروجه عن تحت أدلّة الحجيّة وعدم إرادة وجوب العمل به ولو مع الإمكان حتّى يدفع تارةً بأنّ الصدق والكذب ليسا مناطين للحجيّة وعدمها، بل يستحيل جعلهما مناطين وإنّما المناط كون الخبر راجح الصدق على الكذب في نفسه، أو كونه محتمل المطابقة للواقع مع اجتماع باقي شرائط الحجيّة، وهو موجود فيهما حسب الفرض، وليست الحجيّة كنفس الأحكام الواقعيّة الدائرة مدار الواقع.

وأخرى بالنقض بما علم كذب أحد الخبرين، وإن لم يكونا متعارضين.

وثالثة بالنقض بالأصلين اللّذين علم مخالفة أحدهما للواقع من غير استلزام العمل بهما مخالفة لخطاب منجّز، كما في مَن توضّأ غفلةً بمائع مردّد بين الماء والبول.

بل لعدم إمكان جعل طريقين لواقع واحد، فإنّه في معنى جعل المتناقضين، بأن يقول: ابنِ في إخبار زيد بوجوب شيء على أنّ الواقع هو ما أخبره، وابنِ في إخبار عمرو بحرمة ذلك الشيء بعينه على أنّ الواقع هو ما أخبره.

وثانياً سلّمنا إمكان الشمول بجعل طبيعة الخبر كاشفة عن ثبوت ما يقتضيه مثبتةً للمضمون الّذي دلّ عليه، إلّا أنّه ينتج التساقط لا التخيير، كما هو الشأن عند اجتماع

---

١. في نسخة «ز»: له.

المقتضي لشيء[١] والمقتضي لضدّه، كما في عقدي الوليّين أو الوكيلين الواقعين في آن واحد على شيء واحد لشخصين.

وثالثاً أنّه إنّما يتمّ إذا لم يمكن الجمع لا في مثل المقام الّذي كان الجمع أولى وأحوط.

ورفعه كسابقه بمعونة الإجماع القائم على عدم مطلوبيّة الجمع وعدم جواز الطرح رجوع إلى الوجه الثاني من وجوه الاحتجاج على التخيير، من غير حاجة إلى ضمّ هذه المقدّمات المستدركة، إلّا أن يدفع بالتعذّر كما يأتي بيانه.

ورابعاً: بأنّه إنّما يتمّ إذا لم يمكن الترجيح، وستعرف وجوه متعدّدة لترجيح بعض القراءات على بعض.

وخامساً: بأنّ دعوى استفادة المناط سيّما على وجه اليقين أو على وجه ينتهي إلى الظهور اللفظي من أخبار التخيير مجازفة، بل فيها تلويح أو تصريح بتعليل التخيير بعلّة مختصّة بالروايات، كقوله عليه السلام: «**بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك**»[٢]، وفي الخبر الطويل المروي عن الرضا عليه السلام: «**بأيّهما شئت؛ وسعك الاختيار، من باب التسليم والاتّباع، والردّ إلى رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم»[٣].

وفي التوقيع المروي في الاحتجاج: «**بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً**»[٤].

فيظهر منها ومن غيرها أنّ إلزام الأخذ بأحد الخبرين إنّما هو من جهة كونه القدر الممكن من وجوب تسليم ما صدر عن الأئمّة عليهم السلام والردّ إليهم، وعدم إنكاره

١. في نسخة «ق»: للشيء.
٢. الكافي: ج ١، ص ٦٦.
٣. عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٢٤.
٤. الاحتجاج: ج ٢، ص ٣٠٤، وفيه: بأيها أخذت من جهة التسليم.

وتكذيبه؛ وإن كان مما يصعب على العقول إدراك المراد منه، وقد عقد في الكافي باباً لوجوب التسليم لهم عليهم السلام[١].

الجواب عن الدليل الثاني

وأمّا الاحتجاج الثاني فيمكن أن يقال عليه: إنّ المشار إليه بهذه[٢] القراءات إن كان خصوص القراءات السبعة فنختار الشقّ الأوّل، إذ من المعلوم أنّ القراءة على طبق القراءات الثلاثة الباقية المكمّلة للعشرة ليس مستلزماً لترك القراءة ولا مخالف لإجماع المسلمين، بل ادّعى العلّامة والشهيد رحمهما الله تواتر هذه الثلاثة.

وإن كان القراءات العشرة، أمكن أيضاً اختيار الأوّل، إذ لا نسلّم أنّ من قرأ في مواضع الاتّفاق كما هو الغالب بما اتّفقوا عليه وفي موارد الاختلاف بقراءة ابن عبّاس وشيبة والأعمش أنّه ترك القراءة، أو خالف الإجماع، إذ الإجماع على بعض القراءات، كالقراءة المتداولة فعلاً المكتوبة بالسواد ليس إجماعاً على عدم جواز غيره.

ونقل السيوطي في الإتقان عن بعض أئمّة القراءة أنّ هذه السبعة ليست متعيّنة للجواز حتّى لا يجوز غيرها، كقراءة أبي جعفر وشيبة والأعمش ونحوهم، فإنّ هؤلاء مثلهم أو فوقهم، قال: وكذا قال غير واحد، منهم مكّي وأبو العلاء الهمداني وآخرون من أئمّة القراءة.

وقال أبو حيّان: ليس في كتاب ابن مجاهد من القراءات المشهورة إلّا النزر[٣] اليسير، فهذا أبو عمرو بن العلاء اشتهر عنه سبعة عشر راوياً، ثمّ ساق أسماءهم،

---

١. راجع الكافي ١ / ٣٩٠ ـ ٣٩٢، باب التسليم وفضل المسلّمين، من كتاب الحجّة.

٢. في نسخة «ز»: «منها»، بدل: «بهذه».

٣. كذا في هامش نسخة «ز» ونسخة «م» والمصدر، وفي متن النسخة المعتمدة: النذر، وفي نسخة «ق» النفر.

واقتصر في كتاب ابن مجاهد على اليزيدي، واشتهر عن اليزيدي عشرة أنفس، فكيف يقتصر على السوسي والدوري وليس لهما مزيّة على غيرهما؟ لأنّ الجميع يشتركون[1] في الضبط والإتقان والاشتراك في الأخذ، قال: ولا أعرف لهذه سبباً إلّا ما قضى من نقص العلم[2].

وستعرف التصريح عن جماعةٍ من المهرَة بتجويز القراءة بما خرج عن العشرة ممّا صحّ سنده وكان مطابقاً لرسم المصحف العثماني.

إلّا أن يقال: إنّه لا يضرّ بالاحتجاج لثبوت التخيير بالنسبة إلى القراءات العشرة وما فوقها ممّا ثبت نقله عن أئمّة القراءة.

ثمّ نقول: يمكن اختيار الشقّ الثالث، فإنّه إذا لم يجب الجميع بالإجماع، ولم يجز طرح الكلّ، ووجب علينا قراءة القرآن المنزل، وكان أحد أطراف الاحتمال مقروناً بما يظنّ أو يطمئنّ به إنّه المنزل لم يحكم العقل بالتخيير بينه وبين الفاقد له، ولم يكن الحكم بتعيّنه[3] ترجيحاً بلا مرجّح، كما إذا ورد على طبق إحدى القراءات رواية معتبرة من طرقنا عن أئمّتنا عليهم السلام، أو كانت إحداهما مشهورة بين القرّاء، والأُخرى يقرأ بها واحد منهم أو اثنان، أو ثبت أنّ إحداها ممّا اتّفق عليها قرّاء الحجاز من مكّة والمدينة، بلد الوحي ومستقرّ الصحابة الآخذين عن النبيّ صلى الله عليه وآله، والأُخرى تفرّد بها قرّاء الشام أو البصرة.

---

١. في المصدر: مشتركون.

٢. الإتقان في علوم القرآن: ج ١، ص ٢٧٤، التنبيه الثالث من النوع السابع والعشرون.

٣. في نسخة «م» وظاهر نسخة «ق»: بتعيينه.

الجواب عن الدليل الثالث

وأمّا الاحتجاج الثالث وهو العمدة في الباب فيمكن أن يقال عليه بعد اشتراك جميع الروايات الثلاث في ضعف السند بجهالة سليم بن سلمة في الأوّل وضعف سهل بن زياد في الثاني واشتمال الثالث على سهل الضعيف ومحمّد بن سليمان المجهول، مضافاً إلى ما فيه من الإرسال، وإن أمكن دعوى استفاضتها، أو انجبارها بالعمل أو رفع[1] الضعف عن بعض ما مرّ بالقرائن أنّها قاصرة الدلالة على المدّعى، وهو جواز القراءة بما ثبت عن القرّاء السبعة، أو العشرة.

في بيان المراد من الخبر الأوّل

أمّا الأوّل فلأنّ ما أفهمه منه[2] بعد التأمّل التامّ وأظنّه ظاهراً للمتأمّل الفارغ ذهنه[3] عن سبق الشبهة أنّ الغرض منه مجرّد النهي عن القراءة المخالفة لمصحف عثمان والأمر بقراءة عثمان، وأمّا إذا اختلف النقل في قراءته أو وقع الخلاف[4] في كيفيّة قراءة ما كتبه بحسب رسم خطّه فكلّ هذه النقول جائز، أو بعضها، فيحتاج إلى سؤال آخر وجواب آخر.

فالمراد من المماثلة لقراءة الناس هي المماثلة في الانتهاء إلى المصحف العثماني الّذي كان عليه جميع الناس في تلك الأعصار، وهو القدر المشترك بين القرّاء السبعة من الالتزام بمطابقة رسم خطّ مصحفه، وإن اختلفوا في كيفيّة قراءته من جهات عديدة،

---

١. في نسخة «ز»: دفع.

٢. كلمة «منه» من نسخة «ق» و«م».

٣. في نسخة «ز»: رأسه.

٤. في نسخة «ق» و«م»: الاختلاف.

فالغرض[١] من الحديث مجرّد النهي عن القراءة المختصّة بطريق أهل البيت عليهم السلام والأمر بما يماثل ما عليه كلّ الناس، وليس له إطلاق بالنسبة إلى اختياره طائفة دون طائفة، ولا هو وارد مورد الترخيص والتخيير بين الكلّ، بل يحتاج إثباته كإثبات التعيين إلى مقدّمة خارجيّة غير الخبر، وحينئذٍ فالمراد [هو] ما أجمع عليه الناس، ولا ينافيها[٢] اشتهار القراءات السبع.

أو المراد مجرّد الأمر بالقدر المجمع عليه بينهم من الانتهاء إلى مصحف عثمان، وعدم القراءة بما يخالفه ممّا يوجب الإزراء بالقوم وتخطئتهم في الأمر الّذي اهتمّ به الثالث غاية ما يتصوّر من الاهتمام، حتى أنّه أحرق جميع المصاحف الباقية وتحمّل هذا العار والشنار لتحصيل الانحصار فيما رجّح واختار[٣].

هذا كلّه مضافاً إلى أن لفظ «الناس» الواقع في ذيل الحديث يراد به ما أُريد[٤] بالواقع صدره، ولا شكّ في أنّ المراد بالأوّل كلّ الناس أو أغلبهم بحيث يصدق مخالفة

١. في نسخة «ق»: أمّا الغرض.

٢. في نسخة «ق» و«م»: ينافيه.

٣. وربّما يكون مقصوده أنّ مصحف عثمان لم يمتلك جميع الشروط، وإلّا ما كان حاجة إلى إحراق بقيّة المصاحف لإزالة التعارض مع مصحف عثمان ـ وإن افتعلوا له بعض المحامل والأعذار ـ، وعلى فرض وجود بعض المتعارضات بين هذه المصاحف في الشكل والمحلّ والمادّة فكان ينبغي لهم لرفعها الرجوع إلى علماء الصحابة وعلى رأسهم الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، والمتّفق بين أخبار أتباع الخلفاء وأخبار أتباع أهل البيت إنّ الإمام عليّ عليه السلام اشتغل بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله بجمع القرآن، ففيه دلالة أنّه لم يكن مجتمعاً تماماً في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وتمّ جمعه وتأليفه من بعده، وعلى هذا الوجه فادّعاء تواتره ينصرف إلى محتويات المصحف الّذي نشره عثمان من هذه الجهة لا غيره.

هذا، ولا منافاة له باعتبار حجيّة المصحف العثماني أيضاً وقراءة عاصم حيث أخذها من أبي عبد الرحمان السلمي وهو عرضها على الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فيجب الرجوع إليه.

٤. في نسخة «ز»: يراد.

عامّة الناس، إذ من المعلوم أنّه لو كانت مطابقة لطائفةٍ دون طائفة لم يكن وجه للزجر والنهي عنها، لأنّ كلّاً من القراءات السبعة المتداولة في ذلك الزمان مخالف لطائفة من الناس، فقراءة الناس الّذين بمكّة تخالف قراءة من كان بالمدينة، وقراءتهما تخالف قراءة الكوفة.

وحينئذٍ فيراد[1] بـ«الناس» ثانياً أيضاً كلّهم، فلم يبق إلّا أن يكون المراد من المماثلة[2] المماثلة في الانتهاء إلى المصحف العثماني، أو المماثلة في الترتيب كما سيأتي توضيحه منقّحاً مفصّلاً.

ولو تنزّلنا فيراد به المماثلة لما عليه غالبهم وعامّتهم، فيصير دليلاً على جواز القراءة بما اشتهر بين القرّاء واتّفق عليه غالب البلدان، لا ما تفرّد به واحد من القرّاء أو اثنان.

إلّا أن يقال: ليست مطابقة المعنى فيما أُريد بـ«الناس» في الموضعين بلازمة، لا من جهة استعماله في المعنيين، بل من جهة أنّ تفاوت الصدق يختلف في النفي والإثبات، فكون القراءة ممّا لا يطابق الناس لا يصدق إلّا بعد مخالفة الجميع أو الغالب، بخلاف مطابقتها للناس، لصدقها بمجرّد المطابقة لطائفة منهم.

لكنّا نقول: من المعلوم ظهور اللفظ فيما شاع واشتهر، كما إذا قيل: «البسْ كما يلبس الناس»، و«تكلّم كما يتكلّم الناس»، من غير تقييد[3] ببلد دون بلد، ولا قيام قرينة عليه، فيكون الدليل أخصّ من المدّعى، مضافاً إلى أنّه لا يراد بالحديث قطعاً كون القراءة منطبقة على هذا الوصف العنواني، وإن كان بقراءة حادثة في هذه الأعصار

---

١. في نسخة «ز»: يراد.
٢. جملة «من المماثلة» لم تكن في نسخة «ق» و«م».
٣. في نسخة «م»: تقيّد.

المتأخّرة شايعة بين أهلها، على خلاف ما اتّفقت عليه أئمّة القراءة، وإن كانت مطابقة لرسم خطّ المصحف وكان المعنى مساعداً أيضاً، بل المراد به ما كان يقرأه الناس الموجودون في أعصار الحضور، فكلّ قراءة لم يحرز فيها هذا المعنى لم يمكن الاحتجاج بالحديث لتجويزها بمجرّد ثبوت كونه قراءة أحد السبعة، إلّا أن يدّعى ثبوت الملازمة بين ثبوت القراءة عن أحدهم وشيوعها بين طائفة من الناس، ولا يخلو عن مجازفة.

وقد ذكر خرّيت هذه الصناعة الّذي سافر لتحصيل القراءات عن مشايخها شيخنا الشهيد الثاني ﷺ في المقاصد العليّة أنّ بعض ما نقل عن السبعة شاذّ، فضلاً عن غيرهم، كما حقّقه جماعة من أهل هذا الشأن[١] انتهى.

وفي الإتقان نقل عن إمام القرّاء وشيخ شيوخه ابن الجزري في الردّ على من اشترط التواتر فقط ما لفظه: وإذا شرطنا التواتر في كلّ حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من الأحرف الثابتة عن السبعة.

وعن أبي شامة أنّ القراءة المنسوبة إلى السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ[٢].

هذا كلّه مضافاً إلى قيام احتمال أن يكون مخالفة الحروف لما يقرأه الناس والمماثلة المأمور بها هي المخالفة والمماثلة في الترتيب كما ستسمع في الخبرين الآخرين[٣]، والمراد بالحروف هي الآيات، كما في الحديث المعروف: «نزل القرآن على سبعة أحرف»[٤]، بناءً على ما يأتي في معناه وغيره من موارد الاستعمال.

---

١. مدارك الأحكام: ج ٣، ص ٣٣٨.
٢. الإتقان في علوم القرآن: ج ١، ص ٢٦٢؛ النشر في القراءات العشر: ج ١، ص ١٣.
٣. في ظاهر نسخة «ق» و«م»: تستمع في الخبرين الأخيرين.
٤. النهاية في غريب الحديث: ج ١، ص ٣٦٩، باب الحاء مع الراء؛ مجمع البيان: ج ١، ص ٢٠.

في بيان المراد من الخبر الثاني

وأمّا الثاني فلما مرّ من احتمال كونه مسوقاً للأمر بالمماثلة لما علموا في المطابقة للمصحف العثماني، مضافاً إلى عدم العلم بالسؤال وأنّه عن أيّ شيء كان.

أمّا أوّلاً فلما وقع في جملة من النسخ أنّه سألته عن تنزيل القرآن، فيكون الجواب أجنبيّاً عمّا هو المقصود في المقام.

وثانياً لاحتمال كون السؤال عن كيفيّة نزول القرآن؛ وأنّها هل كانت مطابقة في الترتيب والتقديم والتأخير لهذا الموجود أم لا؟

في بيان المراد من الخبر الثالث

كما أنّ الحديث الثالث أيضاً يحتمل ما مرّ، ويحتمل قريباً فيه أن يراد به هذا المعنى أي مخالفة الترتيب، ومعنى كونها ليس كما يسمعون، عدم مطابقته لما عندهم في الترتيب وقد بلغهم عن الأئمّة عليهم السلام أنّ آية أو آيات من سورة كذا ليست منها بل هي[1] من سورة كذا وهم متعوّدون على ما تعلّموا، فلا يحسنون القراءة على ما بلغهم، ولذا نسبت المخالفة إلى الآيات لا إلى الحروف كما في الخبر الأوّل.

توضيح المقام أنّه قد روى مثلاً أنّه ورد في سورة النساء في قصّة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم أُحد حيث أمرهم الله تعالى ـ بعد ما أصابهم من الهزيمة والقتل والجراح ـ أن يطلبوا قريشاً بقوله عزّ وجلّ: **﴿ولا تهنوا في ابتغاءِ القوم أن تكونوا تألمون فإنّهم يألمون كما تألَمونَ وترجون من الله ما لا يَرجُونَ وكان الله عليماً حكيماً﴾**[2]، وفي سورة آل عمران تمام هذه الآية عند قوله تعالى: ﴿إن يمسسكم

---

١. كلمة «هي» من نسخة «ق» و«م».

٢. سورة النساء: ١٠٤.

قرح فقد مسّ القوم قرحٌ مثلُه وتلك الأيّام نداولها بينَ الناسِ وليعلم اللهُ الّذين آمنوا ويَتَّخِذَ منكم شهداء والله لا يُحبُّ الظالمين﴾[١]، والآيتان متّصلتان في معنى واحد ونزلت على رسول الله ﷺ متّصلاً بعضها ببعض وقد كتب نصفها في سورة النساء ونصفها في سورة آل عمران، ومثله في سورة العنكبوت في قوله عزّ وجلّ: **﴿وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتّقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾**[٢] إلى قوله تعالى: **﴿واشكروا له إليه ترجعون﴾**[٣]، وكان المتّصل بهذه الآية قوله تعالى: **﴿فما كان جواب قومه إلّا أن قالوا اقتلوه أو حرّقوه فأنجاه الله من النار إنّ في ذلك لآيات لقوم يُؤمِنون﴾**[٤]، وقد أُخّرت هذه الآية في تأليف القوم وقدّموا عليها قوله تعالى: **﴿إن تُكذّبوا فقد كذّب أُممٌ من قبلكم وما على الرسول إلّا البلاغ المبين﴾**[٥] إلى قوله تعالى: **﴿أُولئك لهم عذابٌ أليم﴾**[٦]، إلى غير ذلك.

فالغرض من الروايتين الأمر بالقراءة على الترتيب الّذي تعلّموا.

وربّما يشهد على أنّ المطابقة في الترتيب هو الفرد الظاهر المهمّ عند ظهور الفرج ومجيء المعلّم وأنّ المخالفة فيه هو المصداق الواضح لخلاف ما أُنزل ما رواه المفيد رحمه الله في الإرشاد عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إذا قام قائم آل محمّد** عليهم السلام **ضرب فساطيط لمن يعلّم الناس القرآن على ما أنزله الله تعالى، فأصعب ما يكون على من**

---

١. سورة آل عمران: ١٤٠.
٢. سورة العنكبوت: ١٦.
٣. سورة العنكبوت: ١٧.
٤. سورة العنكبوت: ٢٤.
٥. سورة العنكبوت: ١٨.
٦. سورة العنكبوت: ٢٣.

حفظه اليوم لأنّه يخالف فيه التأليف»[١].

وبالجملة، فالانصاف أنّ ما احتملناه في الخبرين ليس مبنيّاً على ارتكاب تكلّف أو خلاف ظاهر، ودعوى عدم الفرق بين الترخيص في القراءة على خلاف التأليف المنزل والترخيص في الأخذ بما شاء من اختلاف القراءات فإذا جاز أحدهما جاز الآخر مدفوعة بأنّ الأوّل ترخيص في المتّفق عليه بين كلّ الناس، والّذي يماثله هو الترخيص فيما اتّفق عليه القرّاء، وإن كان مخالفاً للمنزل في بعض الحروف لا التخيير، والإذن بما تفرّد به واحد أو اثنان منهم على خلاف الباقين.

وبالجملة، فإثبات جواز القراءة بما انفرد به بعض القرّاء من غير إحراز تداوله وشيوعه في أعصار الحضور بمجرّد هذه الروايات الثلاث في غاية الإشكال.

وأمّا ما في كلام بعض المحدّثين من دعوى تواتر الأخبار الآمرة بالقراءة على طبق قراءة القرّاء مطلقاً لا يخلو عن مجازفة، وستسمع بعض الكلام فيما يتعلّق بالتخيير بين الكلّ في المقدّمات الآتية إن شاء الله.

المقدّمة الثانية

[في عدم وجوب الالتزام بجميع القراءات في الصلاة]

الثانية: إذا قلنا بعدم تواتر القراءات عن النبيّ ﷺ كما هو الحقّ وأنّ المنزل واحد نزل من عند واحد كما هو الصحيح المدلول عليه بالروايات، ووجب علينا قراءة القرآن النفس الأمري، والفاتحة الواقعيّة كما يقتضيه وضع اللفظ وتردّد ذلك الواجب بين أُمور محصورة وجب الإتيان بالكلّ تحصيلاً للبراءة اليقينيّة من الأمر الحقيقي،

---

١. الإرشاد: ص ٣٦٥ مرسلاً، والظاهر أنّ هذا الخبر بهذا اللفظ يتفرّد به الشيخ المفيد والمصادر الأُخرى أخذوه منه.

والاشتغال الواقعي كما هو مقتضى القاعدة، إلّا أنّه لا[١] يجب الاحتياط في المقام بالجمع بين المحتملات [الأُخرى] لوجوه:

أحدها: إجماع المسلمين بجميع فرقهم وطوائفهم على جواز الاقتصار بقراءة واحدة، بل الضرورة الدينيّة قائمة عليه، فإنّ كل من دخل في هذا الدين عرف من أهله عدم الالتزام بالجمع في فرائضهم ونوافلهم وبرّ نذورهم، وغيرها.

ثانيها: أنّ وجوب الاحتياط فرع تنجّز التكليف الفعلي والعلم بإرادة المولى لما هو الواقع حتّى حال الجهل، أو عدم العلم لمعذوريّته حال جهله، وقد علم خلافه في المقام، حيث أنّ التكليف بالقراءة المطابقة حقيقة للوحي المنزل لو كان ثابتاً من أوّل الشرع، فقد ارتفع من يوم السقيفة[٢]، إذ الثابت بالأخبار المتواترة المرويّة من طرق الخاصّة والعامّة أنّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه بعد جمعه للقرآن على الوجه المنزل وعرضه على القوم وإظهارهم الغنى عنه أخفاه عنهم وقال: «**لن تروه إلّا بعد ظهور الحجّة** عليه السلام»[٣]، والأئمّة اللاحقون جروا على ما جرى به سيّدهم، من عدم إظهارهم للقراءة الواقعيّة، وربما كانوا يقرؤون بها في خلواتهم وينهون شيعتهم عنها.

وعدم تصدّيهم عليهم السلام لإظهارها من ضروريّات مذهب الشيعة، كيف وإلّا كان تصدّياً لنقض ما ذكره جدّهم وسيّدهم ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ، بل رضوا لشيعتهم القراءة بما في أيدي الناس، من القراءات المتداولة المنتهية إلى مصحف عثمان الّذي سمّاه إماماً، المطابقة لرسمه كما يأتي، فقد تبدّل التكليف إلى القراءة بما كان مطابقاً للقرآن الّذي جمعه القوم.

---

١. في نسخة «ق» لم توجد كلمة «لا».

٢. في النسخ «الثقيفة».

٣. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٣، كتاب فضل القرآن، باب النوادر.

اختصاص القراءات العشرة بمطابقتها للمحصف العثماني دون غيرها

ومن هنا تبيّن السرّ في عدم تجويز الأصحاب للقراءة بما خرج عن السبعة، أو العشرة، فإنّ هؤلاء ملتزمون بمطابقة رسم المصحف العثماني دون غيرهم، ولذا يعدّ قراءة «فامضوا إلى ذكر الله» بدل ﴿**فاسعوا إلى ذكر الله**﴾[1] في سورة الجمعة من الشواذ وكذا نظائره.

ثالثها: لزوم الحرج الشديد والعُسر الأكيد المستلزم لإخلال الأُمور المؤدّي إلى بطلان حكمة الربّ الغفور أو التعذّر والاستحالة، فإنّ من بنى في جميع صلواته الخمسة على مراعاة جميع الوجوه المحتملة شغله عن جميع أُمور دينه ودنياه، بل لم يقدر على الإتيان بربع المحتملات وإن استوعب أوقاته كلاًّ.

[الاحتمالات الكثيرة في وجوه قراءة الفاتحة والتوحيد]

ولنذكر الاحتمالات المعتدّ بها في الفاتحة والتوحيد، فإنّ قوله تعالى ﴿**ملك يوم الدين**﴾ وإن ذكروا فيه قراءات ربّما تبلغ سبعة إلّا أنّ المعتدّ بها بينها وجهان، فإذا ضرب في احتمالي ﴿**الصراط**﴾ من كونه بالصاد أو بالسين كما هو قراءة الكسائي ويعقوب، وذكروا أنّ فيه رعاية الأصل، فإنّ الأصل في «السراط» السين، لأنّه مشتق من «سرط»، ومسترط[2] الطعام: ممرّه، وإنّما قرأ جماعة بالصاد لما بين الصاد والطاء من المؤاخات بالاستعلاء والإطباق، فكرهوا أن يتسفّل بالسين ثمّ يتصعّد بالطاء، فهذه أربعة وجوه.

---

١. سورة الجمعة: ٩.

٢. في نسخة «ز»: مستسرط.

وإذا ضربت في احتمالات ﴿عليهم﴾ وهي أيضاً أربعة، من ضمّ الهاء أو كسره، وبضمّ الميم أو سكونه، بل ذكر في مجمع البيان أنّ قوله تعالى: ﴿عليهم﴾ سبع قراءات، بل ضمّ الهاء مع كونه مهجوراً[1] قد ادّعى كثير أنّه القراءة القديمة ولغة قريش وأهل الحجاز ومَن حولهم من فصحاء اليمن، بل أنّه لغة رسول الله ﷺ، صارت ستّة عشر.

فإذا ضرب في احتمالي ﴿الّذين أنعمت عليهم﴾ كما هو المشهور أو «مَن أنعمت عليهم» كما عن قراءة أهل البيت عليهم السلام كما في مجمع البيان[2]، بل فيما رواه الثقة الجليل سعد بن عبد الله القمّي أنّ الصادق عليه السلام مع إمضائه لقراءة الناس أمر في المقام بقراءة «من أنعمت عليهم»، روى أنّه قرأ رجل على أبي عبد الله سورة الحمد على ما في المصحف، فردّ عليه، فقال: «اقرأ: صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالّين»[3] صارت اثنين وثلاثين.

فإذا ضربت في احتمالي ﴿ولا الضالّين﴾ كما هو المشهور، «وغير الضالّين» كما هو المرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام في مجمع البيان[4] وعن الصادق عليه السلام في الرواية الماضية، صارت أربعة وستّين.

فإذا ضربت في الاحتمالات الثلاثة في قوله تعالى: ﴿كفواً﴾ في سورة التوحيد من قراءة نافع وحمزة وخلف ورويس بسكون الفاء مهموزاً، وقراءة أكثر القرّاء بضمّ

---

١. في ظاهر نسخة «م»: جهوراً.

٢. مجمع البيان: ج ١، ص ٦٧، ط الأعلمي بيروت.

٣. رواه المجلسي في بحار الأنوار ٩٢ / ٦٢، كتاب القرآن، الباب السابع، برقم ٤٧، عن رسالة قديمة، عن ابن قولويه، عن سعد الأشعري.

ولاحظ ما رواه علي بن إبراهيم القمّي في تفسيره ١ / ٢٩ بإسناده عن حريز، عن الصادق عليه السلام.

٤. مجمع البيان ١ / ٦٧، ط الأعلمي بيروت.

الفاء مهموزاً أيضاً، وما تفرّد به حفص من ضمّ الفاء لكن بالواو كما هو المشهور فعلاً على الألسن، صارت مئة واثنتين وتسعين، فيحتاج إلى تكرار كلّ صلاة إلى أن تبلغ هذا العدد، بأن يكرّر كل صلاة مئتي مرّة تقريباً، فيأتي في اليوم والليلة بألف صلاة، وهي عبارة عن سبعة عشر ألف ركعة، ومن الواضح البديهي أنّ استيعاب الوقت كلّه بالصلاة لا يفي بثلاثة آلاف، فأين الوقت للأربعة عشر ألفاً؟

والجمع بين الكلّ في صلاة واحدة ليس من الاحتياط في شيء، فإنّ غير الواحد [غير] المطابق للمنزل ليس بقرآن ولا دعاء، فيكون من الزيادة العمديّة، فما هو خارج عنها بناءً على ما تقرّر عند الإماميّة بحسب المعتمد من رواياتهم «**أنّ القرآن واحد نزل من عند الواحد وأنّ الاختلاف إنّما هو من قبل الرواة**»[1] فيدور الأمر في الزيادة بين الجزئيّة والمانعيّة.

هذا إذا اختار [سورة] التوحيد، فإن اختار بعض السور الطوال فربّما ترقّت الاحتمالات إلى أُلوف.

المقدّمة الثالثة

[إجماع علماء الإسلام على جواز القراءات السبعة في الصلاة]

الثالثة: الظاهر تحقّق إجماع علماء الإسلام على تشتّت طرقهم[2] ومذاهبهم وتباين آرائهم ومشاربهم من جميع فرقهم الموجودة الآن من الإماميّة والزيديّة والإسماعيليّة وأهل السنّة والمعتزلة والوهابيّة والخوارج على جواز القراءة بكلّ ما أراد الإنسان وأحبّ من القراءات السبعة ـ سيّما غير الشاذّة منها[3] إن فرض وجوده فيها في الصلاة

١. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٠، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ١٢ و١٣.

٢. في نسخة «ز»: فرقهم.

٣. في نسخة «ق»: فيها.

وغيرها ـ وهي الموجبة للبراءة اليقينيّة عند الكلّ عمّا ثبت للمكلّف من اشتغال الذمّة، فترى أعيان فقهائنا يجعلون الإيتان بكلّ واحد منها احتياطاً للمكلّفين في أمر الدين ويقولون: إنّ الأحوط الاقتصار على القراءات السبعة، وهل يظنّ بفقيه أو متفقّه أن يقول: إنّ الأحوط الاقتصار على قراءة حفص أو على ما هو المكتوب بالسواد المتداول فعلاً في هذه الأعصار وعدم القراءة بغيرها وإن كان متداولاً متعارفاً في أعصار الحضور؟ ولو فرض أنّ أحداً تفوّه بمثل هذا فقد فضح نفسه بين الفقهاء، وأبدى عوار جهله بين العلماء، وجعل نفسه أُضحوكة بين الأزكياء.

وتحصيل اليقين بإجماع الإماميّة على جواز القراءة بالكلّ سهلٌ جدّاً، حيث أنّهم بين صنفين: صنف يرى السبعة متواترة قطعيّة الصدور، وهم الأكثرون، كما في كلام غير واحد، أو معظم المجتهدين من أصحابنا، كما في شرح الوافية للسيّد صدر الدين، أو الكلّ، كما في جامع المقاصد وروض الجنان للثانيين[١]، حيث ادّعيا الإجماع والاتّفاق على تواتر الجميع، وفي المقاصد العليّة شرح الألفيّة: أنّ الكلّ ممّا نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله الطاهرين[٢]، وصنف يراها ثابتة عن القرّاء، أو متواترة عنهم غير ثابتة على وجه اليقين عن النبيّ الأمين ﷺ.

وحال الأوّلين بالنسبة إلى جواز القراءة بالكلّ معلومة، وكلمات الآخرين بالتصريح بالجواز مشحونة، ولذا جعل شيخنا الإمام المرتضى ﵀ في بحث حجيّة ظاهر الكتاب الإجماع على جواز القراءة بالكلّ مفروغاً عنه، فقال: إن ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءة كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكلّ قراءة كان الحكم كما

---

١. انظر جامع المقاصد: ج ٢، ص ٢٤٤، كتاب الصلاة؛ روض الجنان: ج ٢، ص ٧٠٠، وفي طبع الحجري: ص ٢٦٤.

٢. المقاصد العليّة: ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥، وفي طبع الحجري: ص ١٣٧.

تقدّم[١]، وقد سبقه كثيرون في دعوى الإجماع، لو ذهبنا نستقصي عباراتهم وكلماتهم لطال بنا المقام، بل المعروف المصرّح به في كلام كثير من محقّقي أهل السنّة كفر من أنكر إحدى القراءات السبعة.

نقل السيوطي عن بعض محقّقي القرّاء أنّ ما رواه الثقات ووافق العربيّة وخطّ المصحف يجوز أن يقرأ به، ويكفّر جاحده[٢].

قال: وحكى أبو عمرو[٣] الزاهد في اليواقيت عن ثعلب أنّه قال: إذا اختلف الإعرابان في القرآن لم أُفضّل إعراباً على إعراب، فإذا خرجت إلى كلام الناس فضّلت الأقوى.

وقال أبو جعفر النحّاس: السلامة عند أهل الدين إذا صحّت القراءتان أن لا يقال[٤] إحداهما أجود، لأنّهما جميعاً عن النبيّ ﷺ، فيأثم من قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة ينكرون مثل هذا.

وعن النووي: أنّهم كانوا يكرهون أن يقولوا: قراءة عبد الله وقراءة سالم وقراءة أُبي وقراءة زيد، بل يقال: فلان قرأ بوجه كذا[٥].

بل روي عن ابن أبي داوود، عن سويد بن غَفَلة، قال: قال عليّ عليه السلام: **«لا تقولوا في عثمان إلّا خيراً، فوالله ما فعل الّذي فعل في المصاحف إلّا عن ملاٍ منّا»**.

قال: ما تقولون في هذه القراءة، فقد بلغني أنّ بعضهم يقول: إنّ قراءتي خير من

١. فرائد الأُصول: ج ١، ص ١١٣، طبعة جامعة المدرّسين.
٢. الإتقان في علوم القرآن: ج ١، ص ٢٦٢.
٣. في المصدر: أبو عمر.
٤. في نسخة «ز»: يقول.
٥. الإتقان في علوم القرآن: ج ١، ص ٢٨١.

قراءتك، وهذا يكاد يكون كفراً؟ قلنا: فما ترى؟ قال [عثمان]: أرى أن تجمع[١] الناس على مصحف واحد، فلا تكون فرقة ولا اختلاف، قلنا: نِعمَ ما رأيت[٢].

وذكر صاحب الانتصاف في حاشية الكشّاف عند إنكار الزمخشري لقراءة ابن عامر في قوله تعالى: ﴿قتل أولادهم شركاؤهم﴾[٣] بنصب الأولاد وجرّ الشركاء وحكمه بأنّ هذا شيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر لكان سمجاً مردوداً، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته؟ وأنّ الّذي حمله على ذلك أن رأى في بعض المصاحف ﴿شركائهم﴾ مكتوباً بالياء، ولو قرأ بجرّ الأولاد والشركاء ـ لأنّ الأولاد شركاؤهم في أموالهم ـ لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب[٤]، ما لفظه:

أنّه ركب المصنف في هذا الفصل متن[٥] عمياء، وتاه في تيهاء، وأنا أبرأ إلى الله تعالى وأبرأ حَمَلَة كتابه وحَفَظَة كلامه ممّا رماهم به، إلى أن قال: ولولا عذر أنّه ليس من أهل الشأنين، أعني علم القراءة وعلم الأُصول، [و]لا يعدّ من ذوي الفنّين المذكورين، لخيف عليه الخروج عن ربقة الدين، وأنّه على هذا العذر لفي عهدة[٦] خطرة وزلّة منكرة تزيد على زلّة من ظنّ أنّ تفاصيل الوجوه السبعة فيها ما[٧] ليس متواتراً، فإنّ [هذا] القائل لم يثبتها[٨] بغير النقل، وغايته أنّه ادّعى أنّ نقلها لا

---

١. في نسخة «ز»: يجتمع.

٢. الإتقان: ج ١، ص ٢١٠.

٣. سورة الأنعام: ١٣٧.

٤. الكشّاف: ج ٢، ص ٧٠.

٥. كلمة «متن» من نسخة «م» و«ق»، وموجودة في الصدر أيضاً.

٦. كذا في ظاهر نسخة «م» و«ق»، ومثلها في المصدر، وفي ظاهر نسخة «ز»: ففي عهدة.

٧. كلمة «ما» من نسخة «ق» والمصدر.

٨. في هذا الموضع من نسخة «ز» بياض، أخذنا جملة «لم يثبتها» من ظاهر نسختي «م» و«ق» والمصدر.

يشترط فيها التواتر، وأمّا الزمخشري فظنّ أنّها تثبت بالرأي غير موقوفة على النقل، وهذا ما لم يقل به أحدٌ من المسلمين[١].

وبعد هذا كلّه أقول: التعويل على هذا الإجماع في تجويز القراءة بالسبعة وإن انفرد بها واحد من القرّاء مشكل، لما يظهر من غير واحد أنّ تجويزهم للقراءة بها نشأ من اعتقادهم تواترها، ولذا علّله غير واحد منهم بتواترها.

وفرّع المحقق الثاني‪رحمه الله‬ جواز القراءة بالثلاثة الباقية على ثبوت تواترها بدعوى الشهيد‪رحمه الله‬، فقال: إنّ حكمه بذلك لا يقصر عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد، فيجوز القراءة بها، ومن المحقَّق في محلّه أنّ تواتر السبعة عن النبيّ ‪صلى الله عليه وآله وسلم‬ معلوم العدم، وعن القرّاء غير معلوم، وسيأتي توضيحه في الجملة، فكيف يقول على الإجماع الّذي كان قول معظم أهله وأكثرهم مبنيّاً على مقدّمة ثبت خلافها عندنا؟

ولو تنزّلنا قلنا: من المحتمل كون هذا الإجماع تقييديّاً مركّباً من قول نادر يجوّز القراءة بالسبعة مطلقاً، وقول كثيرين يجوّزونها على تقدير التواتر، ولم يعلم من حالهم ولا من قرينة خارجيّة تجويز الأكثرين للقراءة بكلّها على تقدير عدم التواتر أيضاً، فلا يفيد لأمثالنا ممّن لا يعلم بالتواتر أو يعلم عدمه.

ولعلّهم كانوا يقتصرون على خصوص القراءة المشهورة الشايعة بين القرّاء لو ثبت عندهم خلاف ما اعتقدوه من التواتر، أو على خصوص القراءة الحجازيّة، أو على خصوص نافع وعاصم، حيث ذكر جماعة من أئمّة القراءة أنّهما أصحّ سنداً من الباقية.

وبالجملة، فلم يتحقّق إجماع ينفعنا على التقدير الثابت عندنا من عدم التواتر، ألا ترى أنّهم لو أجمعوا على العمل بخبر يعتقد أكثرهم صحّته، ولم يعلم من حالهم عملهم به، لو تبيّن عندهم ضعف سنده أو علم خلافه، أو قد تبيّن عندنا الضعف، فهل يجوز

١. هامش الكشّاف: ج ٢، ص ٦٩.

لنا العمل به اتّكالاً على هذا الإجماع؟ كلاّ، فإنّ موضوع عملهم غير موضوع عملنا، بل لو اتّفق مثله في عمل المعصوم عليه السلام أنّه شرب شيئاً، أو أكله، وعلم أو احتمل أنّه لولايته العامّة أو لإباحة مالكه له لم يجز للفاقد للأمرين شربه، أو نظر إلى محاسن امرأة واحتملنا كونها من محارمه لم يجز لنا التأسّي به.

المقدّمة الرابعة

[تفسير حديث الأحرف السبعة على أربعين وجهاً]

قد يظنّ أنّ المراد من الأحرف السبعة في الحديث المعروف: «**إنّه نزل القرآن على سبعة أحرف**»، هي القراءات السبعة، فهو الحجّة في جواز القراءة بكلّ ما أراد منها، إلّا أنّه وهم في وهم، والكلام فيه طويل جدّاً.

ومجمل القول فيه أنّ هذا الحديث مرويٌّ في كتب العامّة وصحاحهم، وقد ادّعى تواتره كثير منهم، نظراً إلى كثرة من سمعه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ورواه عنه من الصحابة.

فقد رواه أُبي بن كعب، وأنس بن مالك، وحذيفة بن يمان، وزيد بن أرقم، وسمرة بن جندب، وسليمان بن صرد، وابن عبّاس، وابن مسعود، وعبد الرحمان بن عوف، وعثمان بن عفّان، وعمر بن الخطّاب، وعمر بن أبي سلمة، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل، وهشام بن حكيم، وأبو بكرة، وأبو جهم، وأبو سعيد الخدري، وأبو طلحة الأنصاري، وأبو هريرة، وأبو أيّوب، فهؤلاء أحد وعشرون صحابيّاً[١].

وأخرج أبو يعلى في مسنده أنّ عثمان قال على المنبر: أُذكّر الله رجلاً سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**إنّ القرآن أُنزل على سبعة أحرف كلّها كاف شاف**» لمّا قام، فقاموا حتّى

١. الإتقان: ج ١، ص ١٦٣.

لم يحصوا، فشهدوا بذلك، فقال: وأنا الشهيد معهم[١].

وطرق الحديث إلى هؤلاء الجماعة أيضاً كثيرة، واتّفق على نقله جميع الصحاح، فصار في درجة فوق التواتر، إلّا أن المراد منه ليس هو القراءات السبعة باتّفاق علماء المسلمين.

فقد نقل في الإتقان اختلافهم في معنى الحديث على أربعين قولاً، ليس في شيءٍ منها إرادة هذا المعنى[٢].

وقال ابن حجر: ذكر القرطبي عن ابن حبّان أنّه بلغ الاختلاف في معنى الأحرف السبعة إلى خمسة وثلاثين قولاً[٣].

أقول: وأكثرها أو كلّها من هذا القبيل، ككون المراد منها سبع لغات، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة اليمن، وغيرهم، أو أنّها سبع لغات كلّها من مضر، وهم: هذيل، وكنانة، وقيس، وضبة[٤]، وتيم الرباب، وأسد بن خزيمة[٥]، وقريش، أو أنّها وعد ووعيد، وحلال وحرام، ومواعظ وأمثال، واحتجاجات، أو أنّها سبعة أوجهٍ من القراءات المتّفقة في المعنى المختلفة في اللفظ، نحو «أقبل»، و«تعال»، و«هلمّ»، و«عجّل»، و«أسرع».

ونسب ابن عبد البرّ إلى أكثر العلماء خصوص الأخير، وأسند عن أُبي بن كعب

١. رواه السيوطي في الإتقان: ج ١، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ عن أبي يعلى، وفيه: أنا أشهد معهم. ولم أجده في مسند أبي يعلى المطبوع، على أنّ هذا المسند الّذي هو برواية أبي عمرو بن حمران هو مختصر مسند أبي يعلى.

٢. الإتقان: ج ١، ص ١٦٤ ـ ١٧٦، ط قم، ذكر فيه خمسة وثلاثون قولاً.

٣. فتح الباري: ج ٩، ص ١٩، ط إحياء التراث العربي ببيروت؛ الإتقان: ج ١، ص ١٧٣.

٤. كلمة «ضبة» موضعها في نسخة «ز» بياض.

٥. «بن خزيمة» موضعه في نسخة «ز» بياض.

أنّه كان يقرأ ﴿كلّما أضاء لهم مشوا فيه﴾[١] «مرّوا فيه»، «سعوا فيه»، وعن ابن مسعود أنّه كان يقرأ ﴿للّذين آمنوا انظرونا﴾[٢] «أمهلونا» «أخّرونا»[٣].

قال الطحاوي: إنّه كان ذلك رخصة لما كان متعسّراً على كثير منهم التلاوة بلفظ واحد، لعدم علمهم بالكتابة والضبط، وإتقان الحفظ، ثمّ نسخ بزوال العذر وتيسّر الكتابة والحفظ[٤].

ثمّ إنّهم نقلوا عن جمهور العلماء من الخلف والسلف وأئمّة المسلمين أنّ المصاحف العثمانيّة ليست مشتملة إلّا على العرضة الأخيرة الّتي عرضها النبيّ ﷺ على جبرئيل مشتملة على المقدار الّذي يحتمله رسم هذه المصاحف من الأحرف السبعة، وليست مشتملة على الكلّ.

قال السيوطي: وقد حكى كثيرٌ من العوام أنّ المراد بالأحرف السبعة القراءات السبعة، يعني المشهورة، قال: وهو جهل قبيح.

وحكي عن أبي شامة[٥] أنّه قال: السبعة الموجودة الآن هي التي أُريدت في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبةً، وأنّها يظنّ ذلك بعض أهل الجهل.

وعن مكّي[٦]: من ظنّ أنّ قراءة هؤلاء القرّاء كنافع وعاصم هي من الأحرف السبعة الّتي في الحديث، فقد غلط غلطاً عظيماً[٧].

---

١. سورة البقرة: ٢٠.

٢. سورة الحديد: ١٣.

٣. البرهان للزركشي: ج ١، ص ٢٢١؛ الإتقان: ج ١، ص ١٦٨.

٤. الإتقان: ج ١، ص ١٦٨.

٥. جاءت ترجمته في غاية النهاية في طبقات القرّاء: ج ١، ص ٣٦٥، رقم ١٥٥٨.

٦. وهو إسماعيل بن مسلم أبو إسحاق المخزومي المعروف بالمكّي، وردت ترجمته في غاية النهاية للجزري: ج ١، ص ١٦٩.

٧. الإتقان: ج ١، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥، ط قم.

[الأخبار المخالفة لحديث الأحرف السبعة]

هذا كلّه مضافاً إلى استفاضة الروايات من طرقنا على تكذيب هذا الحديث، وأنّ القرآن واحد نزل من عند الواحد، وإنّما الاختلاف من قبل الرواة.

وقال الطبرسي في مجمع البيان: إنّ الشايع في أخبار الإماميّة أنّ القرآن نزل بحرف واحد[١].

بل ادّعى صاحب الجواهر ﷺ فيه الضرورة، قال: ضرورة معلوميّة[٢] مذهبنا بأنّ القرآن نزل بحرف واحد على نبيّ واحد، وأنّ الاختلاف فيه من الرواة[٣].

فلنذكر شطراً من تلك الروايات.

ففي الكافي، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: **«إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»**[٤].

وفيه، عن الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، قال: **«كذبوا أعداء الله، ولكنّه نزل على حرف واحد، من عند الواحد»**[٥].

وفي كتاب القراءات للسيّاري، بإسناده عن جابر بن يزيد، قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: **«كذبوا، نزل حرف واحد، من عند ربّ واحد، إلى نبي واحد»**.

---

١. مجمع البيان: ج ١، ص ٧٩.

٢. في المصدر: معروفيّة.

٣. جواهر الكلام: ج ٩، ص ٢٩٤، كتاب الصلاة.

٤. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٠. وراجع المسائل السروية للشيخ المفيد: ص ٨٢.

٥. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٠. وراجع المسائل السروية للشيخ المفيد: ص ٨٢.

وفيه، عن أبي بصير[١]، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: قول الناس: نزل القرآن على سبعة أحرف، فقال: «**واحد من عند واحد**».

وعن الحسن الصيقل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: على كم حرف نزل القرآن؟ قال: «**على حرف واحد**». إلى غير ذلك من الروايات[٢].

[الأخبار الموافقة لحديث الأحرف السبعة]

نعم روى الصدوق رحمه الله في الخصال، عن محمّد بن علي ماجيلويه، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن أحمد، عن أحمد بن هلال، عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أتاني آتٍ من الله فقال: إنّ الله تبارك وتعالى يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا ربّ، وسّع على أُمّتي، فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا ربّ، وسّع على أُمّتي، فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: يا ربّ، وسّع على أُمّتي، فقال: إنّ الله تبارك وتعالى يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف**».

وفيه أيضاً بسند معتبر عن حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام، إنّ الأحاديث تختلف عنكم، فقال: «**إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه**»، ثمّ قال: ﴿**هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب**﴾[٣][٤].

---

١. كذا في ظاهر نسخة «ق»، وفي نسخة «م» ونسخة «ز»: أبي نصر.

٢. راجع كتاب الصلاة من الوسائل، باب وجوب القراءة في الصلاة وغيرها بالقراءات السبعة المتواترة دون الشواذّ والمرويّة، وكتاب جواهر الكلام: ج ٩، ص ٢٩٤، كتاب الصلاة.

٣. سورة ص: ٣٩.

٤. الخصال: ج ٢، باب السبعة: في نزول القرآن على سبعة أحرف ص ٣٥٨، وفي كتاب التمهيد: ج ٢، ص ⇦

[الجمع بين الأخبار الموافقة والمخالفة لحديث الأحرف السبعة فلا ربط لهذا الحديث بالقرّاء السبعة]

والجمع بين الروايات الماضية المكذّبة لقول الناس وبين هاتين الروايتين وما سيأتي ممّا يدلّ على صدق هذا المضمون يقتضي أن يقال: إنّ الكذب راجع إلى فهمهم واحتجاجهم بالخبر على جواز القراءة بسبع لغات، أو بسبع وجوه مختلفة، من القراءات، لا إلى أصل صدور الخبر، فإنّه صادر، إلّا أنّ المراد به سبعة وجوه من الظَهر والبطن، كما يدلّ عليه الخبر الثاني، أو سبعة أصناف كما يفصح عنه ما رواه النعماني في تفسيره؛ أنّ شيعة أمير المؤمنين عليه السلام سألوه عن أقسام القرآن من الناسخ والمنسوخ والعام والخاص، فقال: «**إنّ الله أنزل القرآن على سبعة أحرف، كلّ قسم منها كاف شاف، وهي أمرٌ وزجرٌ، وترهيب وترغيب، وجدلٌ ومثل وقصص**»[1].

وفي مجمع البيان، عن أبي قلابة، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**القرآن على سبعة**

⇦ ٩٤: روى محمّد بن الحسن الصفّار [في بصائر الدرجات: ص ١٩٦]... عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن زرارة، عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «**تفسير القرآن على سبعة أحرف، منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد، ذلك تعرفه الأئمّة**».

قال في التمهيد: وهذا الحديث كالحديث الأوّل، مراداً بالأحرف هي الوجوه الّتي تحتملها الآية الواحدة، المعبّر عنها بالبطون، في سائر الأحاديث، إلخ.

أقول: روايات الأحرف السبعة لها معارضات في أخبارنا، فيحكم فيها بمرجّحات باب التعارض، فالأظهر أنّها مرجوحة وساقطة عن الحجيّة، ولكن يمكن أن يكون لها بعض الجوانب والأسرار الّذي يستلزم تأييدها في الأخبار.

١. تفسير النعماني: ص ٤، مع تقديم وتأخير في بعض الكلمات، وراجع البحار: ج ٩٣، ص ٩٤ ـ ٩٧، ونسب هذا الكتاب إلى السيّد المرتضى، وطبع مستقلاً باسم «المحكم والمتشابه».

أحرف، أمرٌ وزجرٌ، وترتيبٌ[١] وترغيبٌ، وجدلٌ وقصصٌ ومثلٌ».

وفيه، عن ابن مسعود، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «نزل القرآن على سبعة أحرف، زجر وأمر، وحلال وحرام، ومحكم ومتشابه، وأمثال»[٢].

وفي الإتقان: أخرج الحاكم والبيهقي عن ابن مسعود، عن النبيّ ﷺ قال: «كان الكتاب الأوّل ينزل من باب واحد وعلى حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف، زاجرٌ وآمرٌ، وحلالٌ وحرامٌ، ومحكمٌ ومتشابهٌ وأمثالٌ»[٣].

وبالجملة، فلا ربط للحديث بالقراءات السبعة عن القرّاء السبع المعروفين باتّفاق الخاصّة والعامّة.

المقدّمة الخامسة

[في تعيين طريقة معرفة المعتبر من القراءات]

قد سمعت من جماعة من الخاصّة والعامّة وستسمع أيضاً عدم جواز القراءة بالشواذّ، كما سمعت[٤] اعترافهم بأنّ جملة ممّا ثبت عن السبعة شاذّة، فكيف عن غيرهم؟ وحينئذٍ فربّما يصعب التميز بين ما يجوز القراءة به وما لا يجوز، وإنّ ما ثبت عن[٥] السبعة أيّاً منها شاذّ، وأيّاً منها مشهورٌ أو متواتر؟

---

١. في المصدر: ترهيب.

٢. مجمع البيان: ج ١ ـ ٢، ص ٨٩. راجع لتحليل هذه الأخبار إلى الحدائق: ج ٨، ص ٩٨، ومصباح الفقيه: ج ٢، ص ٢٧٤.

٣. الإتقان: ج ١، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

٤. في نسخة «ز»: ثبت.

٥. في نسخة «ز»: من.

[في بيان ضابطة الشذوذ والشهرة في القراءات]

والّذي يظهر من جماعة من أئمّة القراءة ومحقّقي فنّها أنّ الضابط في القراءة الصحيحة الّتي يعدّونها متواترةً ويجوّزون القراءة بها في الصلاة وغيرها ما اجتمعت فيه قيود ثلاثة، أن يكون له وجه في العربيّة، ولو ضعيفاً، وأن يكون مطابقاً لأحد المصاحف العثمانيّة، ولو احتمالاً، وأن يصحّ إسنادها[1].

والشرط الأخير أعني صحّة السند لهم مزيد اعتناء به، وإن كان في أصل اعتباره بناءً على التواتر إشكالاً، فإنّ المتواتر لا يشتبه بغيره، ولا يحتاج إلى إسناد، إلّا أن يكون المراد التواتر عن القرّاء، وصحّة إسنادهم إلى النبيّ ﷺ، كما هو الظاهر من ذكر أسانيد القرّاء وطرقهم، وإنهائها إلى النبيّ ﷺ.

[القراءات الصحيحة الّتي لا يجوز ردّها بإجماع محقّقي أهل السنّة]

قال في الإتقان: أحسن من تكلّم في هذا النوع أعني المتواتر والمشهور والآحاد والشاذّ إمام القرّاء في زمانه شيخ شيوخنا أبو الخير ابن الجزري[2] في أوّل كتابه «النشر»، قال:

كلّ قراءةٍ وافقت العربيّة ولو بوجهٍ، ووافقت أحد المصاحف العثمانيّة ولو احتمالاً، وصحّ سندها[3]، فهي القراءة الصحيحة الّتي لا يجوز ردُّها، ولا يحلُّ إنكارها، بل هي

---

١. كذا في نسخة «ز»، والمقصود صحّة رواية تلك القراءة، وفي ظاهر نسخة «م» و«ق»: استنادها. انظر الإتقان: ج ١، ص ٢٥٨.

٢. هذا هو الصحيح المطابق لما في المصدر، وفي نسخة «ز» و«م»: الجوزي.

٣. في المصدر: صحّ مسندها.

من الأحرف السبعة الّتي نزل بها القرآن، ووجب على الناس[١] قبولها، سواء كانت من الأئمّة السبعة، أم العشرة، أم غيرهم من الأئمّة المقبولين، ومتى اختلّ ركنٌ من هذه الأركان الثلاثة أُطلق عليها ضعيفة، أو شاذّة، أو باطلة، سواء كانت من السبعة، أو عمّن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمّة التحقيق من السلف والخلف، صرّح بذلك الداني[٢] ومكّي والمهدوي وأبو شامة، وهو مذهب السلف الّذي لا يعرف خلافه عن أحد.

قال أبو شامة في «المرشد الوجيز»: لا ينبغي أن يُغترّ بكلّ قراءة تُعزى إلى أحد السبعة، ويطلق عليها لفظ الصحّة، وأنّها أُنزلت هكذا، إلّا إذا دخلت في ذلك الضابط، وحينئذٍ لا ينفرد بنقلها مصنّف عن غيره، ولا يختصّ ذلك بنقلها عنهم، بل إن نقلت عن غيرهم من القرّاء، فذلك لا يخرجها عن الصحّة، فإنّ الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف لا على مَن تُنسب إليه، فإنّ القراءة المنسوبة إلى كلّ قارئٍ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى شاذّ ومجمع عليه، غير أنّ هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما نقل عن غيرهم.

قال ابن الجزري[٣]: فقولنا في الضابط: «ولو بوجه»، نريد به وجهاً من وجوه النحو، سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعاً عليه أو مختلفاً فيه اختلافاً لا يضرُّ مثله.

قال الداني: وأئمّة القرّاء لا تعمل في شيءٍ من حروف القرآن على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربيّة، بل على الأثبت في الأثر، والأصحّ في النقل، وإذا ثبتت الرواية لم

١. في نسخة «ز»: وجب للناس.
٢. هذا هو الأظهر المطابق لطبعة الإتقان: ج ١، ص ٢٥٨، وفي جميع النسخ: الدابي.
٣. هكذا في نسخة «ق»، ومثله في المصدر، وفي نسخة «ز» و«م»: ابن جوزي.

يردّها قياس عربيّة ولا فشو لغة، لأنّ القراءة[١] سنّة متّبعة، كما أخرج سعيد بن منصور في سننه عن زيد بن ثابت، قال: القراءة سنّة متّبعة.

ونعني بموافقة أحد المصاحف ما كان ثابتاً في بعضها دون بعض، كقراءة ابن عامر: ﴿**قالوا اتّخذ الله**﴾[٢] في البقرة بغير واو، و«**بالزبر وبالكتاب**»[٣] باثبات الباء فيهما، فإنّ ذلك ثابت في المصحف الشامي، وكقراءة ابن كثير: ﴿**جنّات تجري من تحتها الأنهار**﴾[٤] في آخر براءة، بزيادة «مِن»، فإنّه ثابت في المصحف المكّي، ونحو ذلك، فإن لم تكن في شيءٍ من المصاحف العثمانيّة فشاذّ لمخالفتها الرسم المجمع عليه.

وقولنا: «ولو احتمالاً»، نعني به ما وافقه ولو تقديراً، كـ﴿**ملك يوم الدين**﴾، فإنّه كتب في الجميع بلا ألف، فقراءة الحذف توافقه تحقيقاً، وقراءة الألف توافقه تقديراً، لحذفها في الخطّ اختصاراً، كما كتب ﴿**ملك الملك**﴾[٥] بلا ألف.

وقد يوافق اختلاف القراءات الرسم تحقيقاً، نحو «تعلمون» بالتاء والياء، و«يغفر» بالياء والنون، ونحو ذلك، ممّا يدلّ تجرّده عن النقط والشكل في حذفه وإثباته على فضل عظيم للصحابة في علم الهِجاء خاصّة وفهم ثاقب في تحقيق كلّ علم.

وانظر كيف كتبوا «الصراط» بالصاد المبدلة من السين، وعدلوا عن السين الّتي هي الأصل، لتكون قراءة السين ـ وإن خالفت الرسم من وجه ـ فقد أتت على الأصل

---

١. هذا هو الأظهر المطابق للمصدر، وفي النسخ: القرآن.

٢. سورة البقرة: آية ١١٦: ﴿وقالوا اتّخذ الله ولداً﴾.

٣. الظاهر أنّ المقصود الآية ١٨٤ من سورة آل عمران، ونصّها: ﴿جاءوا بالبيّنات والزبر والكتاب المنير﴾، كما أنّ الباء ثابتٌ في مورد آخر يشبه ذلك في سورة فاطر آية ٢٥: ﴿جاءتهم رسلهم بالبيّنات وبالزبر وبالكتاب المنير﴾.

٤. سورة التوبة: ١٠٠.

٥. سورة آل عمران: ٢٦.

فيعتدلان، وتكون قراءة الإشمام محتملة، ولو كتب ذلك بالسين على الأصل لفات ذلك، وعُدَّت قراءة غير السين مخالفة للرسم والأصل، ولذلك اختلف في «بسطة»[١] الأعراف دون ﴿بسطة﴾ البقرة[٢]، لكون حرف البقرة كتب بالسين، والأعراف بالصاد.

على أنّ تخالف صريح الرسم في حرف مدغم أو مبدل أو ثابت أو محذوف أو نحو ذلك لا يعدّ تخالفاً إذا ثبتت القراءة به، ووردت مشهورة مستفاضة، ولذا لم يعدّوا إثبات[٣] ياء الزوائد[٤] وحذف ياء ﴿فلا تسئلني﴾[٥] في الكهف، وواو ﴿أكونَ مِنَ الصّالحين﴾[٦]، والظاء في[٧] «بظنين»[٨] ونحوه، من مخالفة الرسم المردودة، فإنّ الخلاف في ذلك مغتفر، إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد، وتُمشّيه صحّة القراءة وشهرتها وتلقّيها بالقبول، بخلاف زيادة كلمة ونقصانها، وتقديمها وتأخيرها، حتّى ولو كانت حرفاً واحداً من حروف المعاني، فإنّ في حكم الكلمة، لا تسوّغ مخالفة الرسم فيه، وهذا هو الحدّ الفاصل في حقيقة اتّباع الرسم ومخالفته.

---

١. في الإتقان المطبوع بتحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم كتبت بالصاد كما في سورة الأعراف ٦٩، ويحتمل أن يكون هذا الاختلاف بتصرّف من ذلك المحقّق بتصوّر أنّه اشتباه، لمخالفته لكتابة المصحف، والمؤلّف ليس غرضه نقل صورة كتابة المصحف، بل البحث العلمي حول كتابة وقراءة هذه الكلمة الّتي تكون أصلها بالسين.

٢. البقرة: ٢٣٧.

٣. كلمة «إثبات» من نسخة «ق» والمصدر: ج ١، ص ٢٦١.

٤. الظاهر مقصوده من الزوائد الياءات الّتي تثبت في الخطّ ولا يتلفّظ بها في القراءة.

٥. سورة الكهف: ٧٠.

٦. سورة المنافقون: ١٠.

٧. في المصدر: من.

٨. حيث ورد في الآية ٢٤ من سورة التكوير بالضاء بدل الظاء خلافاً للأصل.

وقولنا :«وصحّ مسندها»، نعني به أن يروي تلك القراءة العدلُ الضابطُ عن مثله، وهكذا حتّى ينتهي، وتكون مع ذلك مشهورة عن أئمّة هذا الشأن[١]، غير معدودة عندهم من الغلط، أو ممّا شذّ بها بعضهم[٢].

أقول: ولعلك تسمع فيما سيأتي ما يتعلّق باختلاف المصاحف العثمانيّة وحال كاتبها زيد بن ثابت، وحذاقته في علم الهجاء، وحذاقة الباقين، وما يتعلّق بالموافقة الاحتماليّة التقديريّة، وصحّة إسناد السبعة ونحوها ـإن شاء الله تعالى ـ على وجه الاختصار.

المقدّمة السادسة

[في القراءات الّتي ادّعي تواترها]

اعلم أنّ القرّاء الّذين يُدّعى تواتر قراءتهم ويحكى إجماع المسلمين على جواز القراءة بها سبعة، يأتي ذكرهم فيما بعد إن شاء الله، وقد ادّعى العلّامة والشهيدان تواتر الثلاثة الباقية المكمّلة للعشرة، والكلام في صحّة هذه الدعوى وأنّ السبعة متواترة عن النبيّ ﷺ أو عن القرّاء أو لا هذا ولا ذاك مبسوط مفصّل في محلّه، وقد أتينا بما عندنا في ذلك في أبحاثنا الأُصوليّة ولا نطيل المقام[٣] بذكرها.

[قراءة عاصم برواية ابن أبي عيّاش وحفص]

والقراءة المتداولة المكتوبة فعلاً بالسواد إنّما هي قراءة عاصم من طريق حفص،

١. في نسخة «ز»: الفن.

٢. الإتقان: ج ١، ص ٢٥٨ ـ ٢٦١، طبعة محمّد أبو الفضل إبراهيم، وفي الطبعة السابقة عليها: ج ١، ص ٧٥ ـ ٧٦، وأصلحنا بعض الكلمات أو بعض النواقص في النسخة طبقاً للمصدر.

٣. في نسخة «ز»: الكلام.

فإنّ عاصماً له راويان: أحدهما أبو بكر بن عيّاش والآخر حفص بن سليمان بن المغيرة البزّاز، وكان يعرف بحفيص[١] وهو ابن امرأة عاصم، والعلّامة في «المنتهى» وإن ذكر أنّ أحبّ القراءات قراءة عاصم من طريق أبي بكر[٢] كما سيأتي، إلّا أنّ الكتابة الأصليّة الّتي هي بالسواد فعلاً مطابقة لقراءة عاصم من طريق حفص.

ويظهر من تتبّع كتب تفاسير الخاصّة والعامّة أنّه لم يكن في أعصارهم كذلك، حيث إنّهم يثبتون الأصل الّذي هو القرآن على غير قراءة حفص، ويذكرون معناه وإعرابه وما يتعلّق به، ثمّ يذكرون أنّ في قراءة حفص كذا، ويذكرون غير ما فسّروه، وهذا ظاهر لمن راجع مجمع البيان والكشّاف والبيضاوي، وغيرها في مظانّه، وربّما يتّضح ذلك في هذه العجالة أيضاً.

[سبب اختيار قراءة حفص عن عاصم في المصاحف وزمان ذلك]

وقد تفحّصت كثيراً عن سبب اختيار قراءته ووقت اختيارها وأنّه مَن الّذي اختارها فلم يتبيّن لي شيء، وكثيراً ما يتّفق في قراءة[٣] الباقين ما هو أرجح من قراءته، إمّا لاتّفاق كلّ القرّاء وجميع رواتهم عداه عليه، أو شهرته بينهم، أو كونه قراءة أهل الحجاز، أو مطابقته لما روي في الأحاديث المعتبرة أنّ التنزيل كان كذا، أو لما روي أنّه كان قراءة أحد الأئمّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، أو مساعدة المعنى والمقام عليه، أو كونه الشايع الفاشي في اللغة، على سبيل منع الخلو.

والظاهر أنّ سبب اختيار قراءة عاصم هوما ذكره جماعة من العامّة، من أنّ قراءة

---

١. جاءت ترجمته في كتاب غاية النهاية في طبقات القرّاء للجزَري: ج ١، ص ٢٥٤.

٢. المنتهى: ج ١، ص ٢٧٣.

٣. في نسخة «م» و«ق»: قراءات.

عاصم ونافع أصحّ القراءات سنداً، بضميمة أنّ قراءة عاصم خاليةٌ عن الإدغام والإمالة وزيادة المدّ، كما ستعرف في كلام العلّامة.

وأمّا سبب اختيار حفص على عديله ـ وهو أبو بكر ـ فهو ما حكي عن يحيى بن معين وأبي هشام الرفاعي من تفضيل حفص عليه في ضبط قراءة عاصم وإتقانها، كما أشار إليه في «الشاطبيّة»[1]، وشرحها الفاسي[2].

لكنّه مضافاً إلى ما فيه، ممّا تعرفه بعد، أنّه لا يصلح لترجيح قراءة عاصم المختلف في نقلها عنه على القراءة المتّفق عليها بين القرّاء، أو المشهور بينهم، أو المدلول عليها بالروايات المعتبرة، فغاية المساعدة في المقام أن لا يؤخذ بما دلّت عليه الروايات الصحيحة في مقابلة قراءة القرّاء جميعاً، وأمّا في تعيين بعضها أو ترجيحه في القراءة على غيره فممّا لا يحتمل [له] وجه صحيح لعدم الأخذ بها، سوى جمود القريحة وخمود الفطنة، مع اعتراف كلّ الخاصّة والعامّة بأنّ القراءات السبعة كلّها مشهورة متداولة، يقرأ بها الناس إلّا الشواذّ الّتي تعرف ضابطتها فيما سيأتي.

[بعض الأمثلة الّتي يمكن أن يستدلّ بها على مخالفة قراءة حفص في المصحف المتداول للقراءة الراجحة]

ولنذكر أمثلة في المقام يتّضح بها مرجوحيّة قراءة حفص في جملة من المقامات،

---

١. قصيدة الشاطبيّة لأبي القاسم قاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد الرعيني الأندلسي الشاطبي المتوفّى سنة ٥٩٠، واسم القصيدة: «حرز الأماني ووجه التهاني» في القراءات، وعدّتها ١١٧٣ بيتاً. انظر سير أعلام النبلاء: ج ٢١، ص ٢٦١، رقم ١٣٦؛ ومعجم المطبوعات العربيّة لإلياس سركيس: ج ١، ص ١٠٩١.

٢. كذا في نسخة «ق»، وهو الصواب، وفي «م»: للفارسي، وفي نسخة «ز»: الفارسي. والفاسي هو أبو عبد الله محمّد بن حسن بن محمّد بن يوسف، توفّي في سنة ٦٥٦. انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء: ج ٢٣، ص ٣٦١، رقم ٢٦٠.

ويتبيّن بها[١] دستور لمن أراد اختيار القراءات الراجحة.

[قراءته «جنّات تجري من تحتها الأنهار» بحذف مِن]

فمنها قراءة ابن كثير «جنّات تجري من تحتها الأنهار» بزيادة «من» في آخر براءة[٢]، فإنّ ثبوتها في المصحف المكّي في هذا الموضع وثبوتها في نظائرها الّتي يتعسّر إحصائها دليل على سقوطها من قلم الكاتب، بناء على أصولنا المقتضية لنزول القرآن على وجه واحد.

في أنّ قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤسِكم وأرْجُلكم﴾ أنّ «أرجل» بكسر اللام

ومنها قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤسكم وأرجلكم﴾[٣]، فإنّ القرّاء اقتسموا في هذه الآية نصفين حقيقيّين بحسب قراءتي النصب والجر، فثلاثة منهم وهم: نافع وابن عامر والكسائي قرأوا بنصب الأرجل، وثلاثة منهم وهم: حمزة وابن كثير وأبو عمرو بن العلاء قرأوا بجرّها.

وأبو بكر عن عاصم كالأخيرين، وحفص عن عاصم كالأوّلين.

وروى الشيخ في التهذيب، بإسناده عن غالب بن الهذيل، قال: سألت أبا جعفر عن قول الله تعالى: ﴿وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ على الخفض هي أم على النصب؟ قال: «بل [هي] على الخفض»[٤].

---

١. في نسخة «ز»: لها.

٢. سورة التوبة: ١٠٠. ونصّ الآية هكذا: ﴿جنّات تجري تحتها الأنهار﴾.

٣. سورة المائدة: ٦.

٤. التهذيب: ج ١، ص ٧٠ وما بين المعقوفين من المصدر.

وروى العيّاشي أيضاً عن غالب بن هذيل مثله[١].

وفي دعائم الإسلام أنّ ﴿أرجلكم إلى الكعبين﴾ بالكسر قراءة أهل البيت عليهم السلام[٢].

وروى كثير من العامّة عن ابن عبّاس أنّه قال: «إنّ في كتاب الله المسح، ويأبى الناس إلّا الغَسل»[٣].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام **أنّه قال: «ما نزل القرآن إلّا بالمسح»**[٤].

وفي الدرّ المنثور للسيوطي: أخرج عبد الرزّاق وابن أبي شيبة وابن ماجة عن ابن عبّاس، قال: «أبى الناس إلّا الغَسل، ولا أجد في كتاب الله إلّا المسح».

وأخرج ابن جرير عن أنس، قال: «نزل القرآن بالمسح، والسنّة بالغَسل».

وأخرج عبد بن حميد عن الأعمش والنحّاس عن الشعبي، قال: «نزل القرآن بالمسح، وجرت السنّة بالغسل».

ومن المعلوم أنّه لو كان منزلاً بالنصب لم يكن نصّاً ولا ظاهراً في المسح، وإن فُرِض إمكان حمله عليه، فلم يبق إلّا أن يكون الفرض في هذه الروايات أنّ المنزل هو الخفض لا غير.

وأخرج عبد بن حميد عن الأعمش، قال: «كانوا يقرؤونها ﴿برؤسكم وأرجلِكم﴾ بالخفض، وكانوا يغسّلون»[٥].

بل صرّح الشيخ في التهذيب بأنّ القراءة بالنصب غير جائزة، قال ما لفظه: فإن قيل: فأين أنتم عن القراءة بنصب الأرجل، وعليها أكثر القرّاء وهي موجبة للغسل،

---

١. تفسير العيّاشي: ج ٢، ص ٢١، وفيه: على الخفض أم على الرفع؟
٢. دعائم الإسلام: ج ١، ص ١٠٨.
٣. التبيان: ج ٣، ص ٤٥٣، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤. التبيان: ج ٣، ص ٤٥٣، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥. الدرّ المنثور: ج ٢، ص ٢٦٢، ط قم.

ولا يحتمل سواه؟

قلنا: أوّل ما في ذلك أنّ القراءة بالجرّ مجمع عليها والقراءة بالنصب مختلف فيها، لأنّا نقول: القراءة بالنصب غير جائزة، وإنّما القراءة المنزلة هي القراءة بالجرّ[١]، ثمّ استدلّ بخبر غالب بن الهذيل، وللقوم كلمات طويلة عريضة في الباب يحتاج التعرّض لها إلى إفراز كتاب.

في أنّ قوله تعالى: ﴿بخيلك ورَجِلك﴾ «الرجل» بسكون الجيم لا بكسرها

ومنها قراءة حفص في قوله تعالى: **﴿وأجلب عليهم بخيلك ورَجِلك﴾**[٢] بكسر الجيم، حيث إنّ جميع القرّاء السبعة ومنهم عاصم برواية أبي بكر قرؤوا بسكون الجيم من «رجلك»، والمفسّرون أيضاً من الخاصّة والعامّة يثبتون الأصل المكتوب بالسواد على السكون، ويقولون عقيب ذكر الآية: إنّه جمع «راجل» كـ«صحب» جمع «صاحب»، و«ركب» جمع «راكب»، ثمّ يذكرون أخيراً أنّ حفصاً قرأ بكسر الجيم، فيدلُّ على أنّ المتداول سابقاً كان هو السكون.

ثمّ مساعدة ما ذكروه في وجه قراءة حفص وملاحظة مساعدة اللغة والمقام[٣] ممّا يوجب مرجوحيّتها جدّاً، فراجع.

لكن صار في زماننا بحيث إنّ العالم البصير لو ترك القراءة النادرة في صلاته وقرأ بالسكون المتّفق عليه لأنكر عليه من لم يسمع ولم يقرأ في جميع عمره إلّا بالكسر، وخطّأه الهمج الرعاع[٤] المتّبعون لكلّ ناعق.

---

١. التهذيب: ج ١، ص ٧٠.

٢. الإسراء: ٦٤.

٣. في نسخة «ز»: في المقام.

٤. تضرب هذه الجملة مثلاً للعامّة الّتي ليس لها الفهم في اتّخاذ القرار واختيار الطريق ويتّبعون بصورة لا شعوريّة لكلّ فكرة وصيحة تقودهم في المجتمع، كفصيل الغنم الّتي تتّبع راعيها من غير شعور.

[تفرّده بقراءة ﴿كُفُواً﴾ في سورة التوحيد بالواو بدل الهمزة]

ومنهـا قراءته في سورة التوحيد بضمّ الفاء بعده الواو، وهذا أيضاً من متفرّداته، والباقون كلّاً قرؤوه مهموزاً، إمّـا بـضمّ الفـاء، أو بسكـونها [يـعني ﴿كُـفُؤاً﴾ أو ﴿كُفْئاً﴾][1]، وهو المطابق للأفشى الأشيع الأقيس في اللغة، حيث إنّه من «الكفاءة» المهموزة.

بل يظهر من الزجّاج ـ وهو من أئمّة القراءة واللغة والنحو والأدب ـ إنكار هـذه القراءة، أعني قراءة الضمّ والواو رأساً، وما ذلك إلّا لعدم ثبوتها عن حفص، أو عدم الاعتقاد بقراءته بالمرّة، حيث عدّ القراءات [الـ]ثلاثة [له] كلّها مهموزة، بضمّ الكاف فالسكون، وبالكسر فالسكون، أو بالضمّ فيهما، ونفى أن يكون لها رابـع، والقـراءة الشايعة الآن في الألسنة هي هذه القراءة النادرة المهجورة، أعني ضمّ الكاف والفاء وبعده الواو.

في أنّ قوله تعالى: ﴿تفسّحوا في المجالس﴾ الترجيح لقراءة «في المجلس» ﴿دون المجالس﴾

ومنها قوله تعالى في سورة المجادلة:[2] ﴿إذا قيل لكم تفسّحوا في المجالس﴾[3] بالجمع، حيث إنّ القرّاء كلّهم متّفقون ـ عدا عاصم ـ «تفسّحوا في المجلس» عـلى

---

١. فقراءة ﴿كُفُؤاً﴾ نسبت إلى أبي عمرو وابن عامر وابن كثير ونافع والكسائي، وأمّا قراءة ﴿كُفْئاً﴾ نسبت إلى حمزة ونافع ويعقوب وخلف ورويس.

والقراءة المنسوبة إلى حفص ﴿كُفُواً﴾ كما عليه المصحف، و﴿كُفْواً﴾ أيضاً.

٢. كانت هنا كلمة «وإنّه»، حذفناها لأجل الزيادة.

٣. المجادلة: ١١.

الإفراد، والمصاحف العثمانيّة الّتي كتبها وبعثها إلى الآفاق كلّها بإفراد «المجلس» من غير ألف، ولذا اجتمع الكلّ على الإفراد حيث إنّ رعاية مطابقة القراءة لتلك المصاحف لازمة عندهم، لكن عاصماً بعد لزوم المطابقة عنده أيضاً ادّعى من غير شاهد أنّ المراد والمقصود هو الجمع، لكنّه أسقط الألف في الخطّ اختصاراً، كما وقع ذلك منه في مواضع أُخر كالمساجد، والمساكن، والمساكين، والشيطان، والسلطان، وغيرها.

وأنت خبير بأنّه تعويل على مجرّد الاحتمال ومجازفة في الدعوى، إذ لم يعترف بالإسقاط والحذف في النظائر، إلّا بعد ما ثبت لزوم اشتمالها[١] على الألف، وعدم صحّتها واستقامتها إلّا معه، وأمّا بعد الصحّة والاستقامة وقراءة تسعة من القرّاء العشرة كما في المقام فلا، سيّما مع مساعدة ما روي بطريق الفريقين في شأن النزول على الإفراد، وأئمّة التفسير أيضاً كالطبرسي وصاحب الكشّاف والبيضاوي وغيرهم بنوا الأصل الّذي فسّروه بالإفراد ونقلوا أنّ المراد به مجلس النبيّ ﷺ.

قال الطبرسي بعد نقل الآية: أي اتّسعوا فيه، وهو مجلس النبيّ ﷺ، عن قتادة ومجاهد[٢].

وفي تفسير البيضاوي ضبط الآية بالإفراد، وقال في معناه: توسّعوا فيه، وليفسح بعضكم عن بعض، قال: والمراد بالمجلس الجنس، ويدلّ عليه قراءته[٣] بالجمع، أو مجلس رسول الله ﷺ، فإنّهم كانوا يتنافسون[٤] به تنافساً على القرب منه، وحرصاً

---

١. في نسخة «ز»: استعمالها.

٢. مجمع البيان: ج ٩، ص ٤١٨.

٣. في المصدر: قراءة عاصم بالجمع.

٤. في المصدر: يتضامّون.

على استماع كلامه[١].

وقال عليّ بن إبراهيم في تفسيره: كان رسول الله إذا دخل المسجد يقوم له الناس، فنهاهم الله أن يقوموا [له]، فقال: ﴿تفسّحوا﴾، أي وسّعوا له في المجلس[٢].

وفي الدرّ المنثور: أخرج عبد بن حميد وابن المنذر، عن مجاهد في الآية أنّه قال: مجلس النبيّ ﷺ خاصّة.

وأخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير، قال: كان الناس يتناجون في المجلس عند النبيّ ﷺ فنزلت الآية.

وأخرج ابن أبي حاتم، عن مقاتل بن حيّان، قال: نزلت هذه الآية يوم الجمعة، وجلس رسول الله ﷺ يومئذٍ في الصفّة، وفي المكان ضيق، وكان يكرم أهل بدرٍ من المهاجرين والأنصار، فجاء ناس من أهل بدر، وقد سُبقوا إلى المجلس، فقاموا حيال رسول الله ﷺ فقالوا: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، فردّ النبيّ ﷺ، ثمّ سلّموا على القوم بعد ذلك، فردّوا عليهم، ثمّ قاموا على أرجلهم ينظرون أن يوسّع لهم، فعرف النبيّ ﷺ ما يحملهم على القيام، فلم يُفْسَح لهم، فشقّ ذلك عليه، فقال لمن حوله من المهاجرين والأنصار من غير أهل بدر: «قم يا فلان، وأنت يا فلان»، فلم يزل يقيمهم بعدّة النفر الّذين هم قيام من أهل بدر، فشقّ ذلك على من أُقيم من مجلسه، فنزلت الآية[٣].

وزاد في مجمع البيان أنّه قال المنافقون للمسلمين: ألستم تزعمون أنّ صاحبكم يعدل بين الناس؟! فوالله ما عدل على هؤلاء، إنّ قوماً أخذوا مجالسهم وأحبّوا القرب

---

١. تفسير البيضاوي: ج ٢، ص ٤٧٦.

٢. تفسير القمّي: ج ٢، ص ٣٥٦، وما بين المعقوفين منه.

٣. الدرّ المنثور: ج ٦، ص ١٨٥، ط قم.

من نبيّهم فأقامهم وأجلس من أبطأ عنهم مقامهم، فنزلت الآية[١].

وبعد هذا كلّه، فلا أظنّ بالجاهل المقلّد إلّا الأخذ بقراءة الجمع، وترجيحها على القراءة الشائعة المشهورة الّتي قرأ بها تسعة من العشرة، وعليها قرّاء الحجاز، وساعدته النقول والروايات، وكان قبل ذلك هو المتداول المكتوب في المصاحف بالسواد، كما يعرف من تفاسير الخاصّة والعامّة.

في أنّ قوله تعالى: ﴿رجلاً سَلَماً﴾ الترجيح لقراءة «سالماً»

ومنها أي من المواضع الّتي ينبغي ترجيح القراءة الغير المكتوبة عليها قوله تعالى في سورة الزمر:[٢] **﴿ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاءُ متشاكسون ورجلاً سَلَماً لرجل﴾**[٣]، فقد قرأ ابن كثير ـ وهو قارئ مكّة ـ وأبو عمرو بن العلاء ـ وهو من السبعة ـ ويعقوب ـ أحد الثلاثة المكمّلة للعشرة ـ «سالماً» بزيادة الألف، وفي روايات متعدّدة معتبرة أنّه قراءة أهل البيت عليهم السلام.

في الموثّق كالصحيح عن حمران، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في قول الله عزّ وجلّ: «**ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سالماً**»: «**هو عليٌّ** عليه السلام **﴿لرجل﴾ هو النبيّ** صلى الله عليه وآله وسلم»[٤].

وعن محمّد ابن الحنفيّة، عن أبيه عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: «ورجلاً سالماً»: «**أنا ذلك الرجل السالم**»[٥].

---

١. مجمع البيان: ج ٩، ص ٣٧٨ـ ٣٧٩.

٢. كانت هنا واوٌ زائدة حذفناها.

٣. سورة الزمر: ٢٩.

٤. تفسير البرهان: ج ٤، ص ٧٥.

٥. المصدر السابق.

وعن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: «**ورجلاً سالماً لرجل**»؟ قال: «**الرجل السالم عليٌّ وشيعته**»[١].

وعن الحسن بن زيد، عن آبائه عليهم السلام: «**رجلاً سالماً لرجل**»: «**هذا مثلنا أهل البيت**»[٢].

وفي الدرّ المنثور للسيوطي: أخرج ابن جرير، وابن أبي حاتم، عن ابن عبّاس في قوله تعالى: «**رجلاً سالماً لرجل**»: ليس لأحد فيه شيء[٣].

وأخرج عبد بن حميد، وابن جرير، عن مجاهد: «**ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سالماً لرجل**»، قال: مثل آلهة الباطل وإله الحقّ.

وأخرج ابن أبي حاتم عن مبشّر بن عبيد القرشي، قال: قراءة عبد الله بن عمر: «**رجلاً سالماً لرجل**»[٤].

في أنّ قوله تعالى: ﴿أنْ نتّخذ﴾ بصيغة المجهول لا المعلوم

ومنها في سورة الفرقان، قوله تعالى: ﴿**ويوم يَحشُرُهم وما يعبدون من دونِ اللهِ فيقولُ ءَأنتم أَضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضَلّوا السبيلَ قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نَتَّخِذَ من دونكَ من أولياءَ ولكن متّعتهم وآباءَهُم حتّى نسوا الذكر**﴾[٥]، فإنّ القراءة المشهورة بين القرّاء المكتوبة بالسواد ﴿**نَتَّخِذ**﴾ بفتح النون وكسر الخاء، من المعلوم، وهو بحسب الظاهر غير مناسب، فإنّ المخاطبين الّذين يقال لهم ويسألون هم

---

١. تفسير كنز الدقائق: ج ١١، ص ٣٠٠، ط وزارة الإرشاد؛ وتفسير البرهان: ج ٤، ص ٧٥.
٢. تفسير البرهان: ج ٤، ص ٧٥.
٣. الدرّ المنثور: ج ٥، ص ٣٢٧، ط قم، وج ٧، ص ٢٢٤، ط دار الفكر بيروت.
٤. الدرّ المنثور: ج ٥، ص ٣٢٧، ط قم، وج ٧، ص ٢٢٤، ط دار الفكر بيروت.
٥. سورة الفرقان: ١٧ ـ ١٨.

المعبودون، وهم لم يتّخذوا أولياء من دون الله، بل الناس اتّخذوهم أولياء من دونه، فجوابهم بأنّه لا ينبغي لنا اتّخاذ الأولياء بحسب المقام ومساعدة المعنى يحتاج إلى تكلّف، سيّما بعد ملاحظة استدلالهم بقولهم: ﴿ولكن متّعتهم وآباءهم﴾.

وفي قراءة أبي جعفر ويعقوب «نُتَّخَذَ» بضمّ النون وفتح الخاء، من المجهول، فيكون منطبقاً على السؤال بلا تكلّف.

وفي مجمع البيان أنّه قراءة زيد بن ثابت وأبي الدرداء، ورُوي عن جعفر بن محمّد عليه‌السلام وزيد بن عليّ[1].

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: إنّه قراءة أبي الدرداء، وزيد بن ثابت، والباقر، وأخوه زيد، وجعفر الصادق، ونضر بن علقمة، ومكحول، وشيبة، وحفص بن حميد، وأبو جعفر القارئ، وأبو حاتم السجستاني، والزعفراني، ورُوي عن مجاهد، وأبي رجاء، والحسن.

وفي الدرّ المنثور: أخرج عبد بن حميد، عن سعيد بن جبير أنّه كان يقرأها ما كان ينبغي لنا أن «نُتَّخَذَ من دونك» برفع النون ونصب الخاء[2].

وفي التفسير الكبير للرازي نسبة هذه القراءة إلى ابن عامر أيضاً، ويا ليت! أهل السنّة إذا كانوا لا يبالون بقراءة الباقر والصادق عليهما‌السلام فلا أقلّ من أن يعتنوا بقراءة زيد بن ثابت الّذي جمع المصحف وولّاه عثمان لهذا الأمر، حيث إنّه كان أمين رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم على كتابة الوحي، وكان في غاية المعرفة به فكيف إذا انضمّ إليه هؤلاء[3]؟

١. مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٥٥.

٢. الدرّ المنثور: ج ٥، ص ٦٥، ط قم.

٣. وفي معجم القراءات: ج ٤، ص ٢٧٩: هي قراءة ابن عامر، وأبي جعفر، وأبي الدرداء، وزيد بن ثابت، وأبي رجاء نصر بن علقمة، وزيد بن عليّ، والباقر، ومكحول، وحفص بن عبيد النخعي، والسلمي، وشيبة، وأبي بشر الزعفراني، وجعفر الصادق، وابن عبيد، ومحكول، ولمجاهد، والحسن.

في أنّ قوله تعالى: ﴿هل يستطيع ربُّك﴾
«هل تستطيع ربَّك» بصيغة الخطاب ونصب الربّ

ومنها قوله تعالى في سورة المائدة: **﴿وإذ قال الحواريّونَ يا عيسى ابن مريم هل يَستطيع ربُّكَ أن يُنَزِّلَ علينا مائدة من السّماء﴾**[1]، فإنّ القراءة المعروفة في **﴿يستطيع﴾** بالياء المثنّاة من تحت، وهو بحسب الظاهر غير مناسب لحال الحواريّين المؤمنين الّذين قيل في حقّهم: إنّهم أنبياء، وأخبر الله تعالى عنهم مستقلّاً بهذه الآية بقوله: **﴿وإذ أَوحَيت إلى الحواريّين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنّا واشهد بأنّنا مسلمون﴾**[2]، فإنّه ظاهر في شكّهم في استطاعة الله تعالى وقدرته في أمرٍ يسير، وعدم إيمانهم بنزول المائدة على قوم موسى.

وفي قراءة الكسائي من السبعة «تستطيع» بالتاء المثنّاة من فوق، و«ربّك» بالنصب، أي «هل تستطيع أن تسأل ربَّك؟»[3].

وروى العيّاشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قرأها **«هل تستطيع ربّك»**، يعني هل تستطيع أن تدعو ربّك[4].

وفي التفسير الكبير أنّ هذه القراءة مرويّة عن عليّ عليه السلام وابن عبّاس.

وعن عائشة أنّها قالت: كانوا أعلم بالله من أن يقولوا: **﴿هل يستطيع﴾** وإنّما

---

١. المائدة: ١١٢.

٢. المائدة: ١١١.

٣. مجمع البيان: ج ٣ـ ٤، ص ٤٠٦.

٤. تفسير العيّاشي: ج ١، ص ٣٥٠، ط المكتبة العلميّة الإسلاميّة، وج ٢، ص ٨٥، رقم ١٣٨٦، ط مؤسّسة البعثة، وفيه: عن يحيى الحلبي في قوله تعالى: **﴿هل يستطيع ربُّك﴾**، قال: قراءتها «هل تستطيع ربَّك»، يعني هل تستطيع أن تدعو ربّك.

قالوا: «**هل تستطيع أن تسأل ربّك**».

وعن معاذ بن جبل: أقرأني رسول الله ﷺ «**هل تستطيع**» بالتاء، و﴿**ربّك**﴾ بالنصب[١].

وفي تفسير أبي السعود أنّها قراءة عليّ، وعائشة، وابن عبّاس، ومعاذ بن جبل، وسعيد بن جبير في آخرين[٢].

وفي مجمع البيان: المراد «هل تستطيع سؤال ربّك»، وذكروا الاستطاعة في سؤالهم، لا لأنّهم[٣] شكّوا في استطاعته، ولكنّهم[٤] كانوا ذكروه على وجه الاحتجاج عليه منهم، كأنّهم قالوا: «إنّك تستطيع»[٥]؛ فما يمنعك؟ فمثل[٦] ذلك قولك لصاحبك: «أَتستطيع أن تذهبَ عنّي فإنّي مشغول؟»، أي اذهب؛ لأنّك غير عاجز عن ذلك.

ثمّ قال: وروي عن أبي عبد الله عليه السلام ما يقارب هذا التقدير، قال عليه السلام: «**هل**[٧] **تستطيع أن تدعو ربّك**»[٨].

وفي الدرّ المنثور: أخرج ابن أبي شيبة، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، وابن مردويه، عن عائشة، قالت: «كان الحواريّون أعلم بالله من أن يقولوا: هل يستطيع ربُّك، وإنّما قالوا: هل تستطيع أنت ربّك، هل تستطيع أن تدعوه».

---

١. التفسير الكبير: ج ١٢، ص ١٢٩.
٢. تفسير أبي السعود: ج ٢، ص ٥٧٢، ط دار الفكر، بيروت.
٣. في نسخة «ز»: لا أنّهم.
٤. في المصدر: ولكن كأنّهم.
٥. في المصدر: مستطيع.
٦. في المصدر: ومثل.
٧. في المصدر: يعني هل.
٨. مجمع البيان: ج ٣ ـ ٤، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

وأخرج الحاكم وصحّحه، والطبراني، وابن مردويه، عن عبد الرحمان بن غنم، قال: سألت معاذ بن جبل عن قول الحواريّين: ﴿هل يستطيع ربّك﴾، أو «هل تستطيع ربّك»؟ قال: أقرأني رسول الله ﷺ «هل تستطيع ربَّك» بالتاء.

وأخرج أبو عبيد، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وأبو الشيخ، عن ابن عبّاس أنّه قرأها «هل تَستطيعُ ربَّك» بالتاء ونصب «ربَّك».

وأخرج أبو عبيد، وابن جرير، عن سعيد بن جبير أنّه قرأها «هل تَستطيعُ ربَّك»، وقال: «هل تَستطيعُ أن تسأل ربَّك»[١].

[قراءته ﴿مالك يوم الدين﴾ والأرجح قراءة «ملِك»]

ومنها قراءة ﴿مالك يوم الدين﴾، فقد اجتمعت في قراءة «مَلِك» بإسقاط الألف أنواع من المرجّحات قلّما يتّفق في موضع واحد ولكنّه اشتهرت قراءة ﴿مالك﴾ بالألف، مع ندرتها بين القرّاء ومرجوحيتها، لاختيار حفص لها، وستعرف الكلام فيها مفصّلاً مستقلاًّ إن شاء الله تعالى، فإنّها هي الموضوعة للبحث عنها في هذه الرسالة، وأمثال ما ذكرنا كثيرة يظفر بها المتتبّع في القراءات، والروايات، والتفاسير.

هذا كلّه إذا التزمنا بعدم وقوع التحريف حتّى بالنسبة إلى كلمةٍ، أو حرف، والتزمنا بمتابعة رسم المصحف العثماني، والتزمنا بعدم الخروج والتعدّي عن القراءات السبعة، أو العشرة، وأمّا إذا لم نلتزم بشيء من ذلك لقيام الدليل على الوقوع بالنسبة إلى الأوّل من الأخبار المتواترة، وعدم الدليل على الأخيرين، فالمواضع الّتي يمكن تحصيل الاطمينان أو دعوى قيام الحجّة على أنّ القراءة المنزلة غير ما هي المكتوبة فعلاً بالسواد فكثيرة، ولا أعني بذلك مجرّد ورود بعض الروايات الدالّة على أنّ المنزل

١. الدرّ المنثور: ج ٢، ص ٣٤٦، ط قم.

كان كذا، بل الموارد الّتي تكثّرت فيه[1] الشواهد من مناسبة المقام وسياق الآية وصدرها وذيلها أو استفاضت فيه الروايات من طرق الخاصّة والعامّة بحيث أحوج جواز القراءة بالمكتوب بالسواد إلى قيام دليل تعبّدي قاهر من إجماع أو غيره، ولنذكر شطراً منها.

[قراءته ﴿وأَعْتَدَت لهنّ مُتَّكَأً﴾ بالتشديد وفتح التاء بدل ﴿مُتْكاً﴾ بسكون التاء وتخفيفها]

فمنها ما في سورة يوسف: ﴿أرسلتْ إليهنَّ وأَعتدتْ لهنَّ مُتَّكَأً وآتت كلّ واحدة منهنَّ سِكّيناً﴾[2] الآية، فإنّ القراءة المشهورة بتشديد التاء وفتحها من الاتّكاء، ولا يخفى عدم المناسبة بين المتّكأ والسكّين، كما لا يخفى أنّهما بمجرّدهما لا يقتضيان[3] قطع اليد، إلّا أن يكون شيئاً متعارفاً قطعه بالسكّين، وإذا التجأوا إلى جعل المتّكأ كنايةً عن الطعام بدعوى أنّ العادة كانت على الاتّكاء حال الطعام؛ ثمّ لمّا لم يتمّ الغرض بهذه الدعوى جعلوه كنايةً عن خصوص الطعام الّذي يقطع بالسكّين، أو ادّعوا أنّ المتعارف عندهم قطع كلّ طعام بالسكّين، ومن الواضح كونها احتمالات ودعاوٍ بلا بيّنة نشأت من ضيق الخناق.

والظاهر أنّه بالتخفيف وسكون التاء، فإنّ «المتك» هو الأترج[4]، والمعروف في

---

١. في نسخة «ز»: بها.

٢. سورة يوسف: ٣١.

٣. في النسخ: لا يقتضي.

٤. المُتْك، والمُتُك، والمَتَكَ: الأُتْرُج أو الأُتْرُنج، وهو شجر من جنس الليمون، وتسمّيه العامّة أيضاً التُرُنْج.

أصل[١] القضيّة يساعده، كما هو المشهور نظماً[٢] ونثراً.

وفي تفسير عليّ بن إبراهيم لم يحتمل غيره، بل كرّر مرّتين، قال: فَجَمعتْهنّ في منزلها، وهيّأتْ لهنّ مجلساً، ودفعت إلى كلّ امرأة أترجة وسكّيناً، فقالت: اقطعن، ثمّ قالت ليوسف: اخرج عليهنّ -وكان في بيت- فخرج يوسف عليهنّ، فلمّا نظرن إليه أقبلن يقطعنّ أيديهنّ، وقلن: كما حكى الله عزّ وجلّ: «**فلمّا سمعت بمكرهنّ أرسلت إليهنّ وأعتدت لهنّ مُتكاً**» أي أترجة[٣].

وفي مجمع البيان أنّه روي عن ابن عبّاس ومجاهد، وفي التفسير الكبير نسبه إلى وهب[٤].

وفي لسان العرب: قرأ أبو رجاء العطاردي «**وأعتدت لهن مُتْكاً**» على [وزن] فُعْل، رواه الأعمش عنه.

وقال الفرّاء: واحدة «المُتْك» «مُتْكة»، مثل «بُسْر» و«بُسْرة»، وهو الأترج، وكذا روي عن ابن عبّاس.

ثمّ نقل عن ابن سيّدة أيضاً أنّ «المُتْك» هو الأُترُجُ، وعن غيره أنّ «المُتْكَ»

---

١. في نسخة «ق»: في الأصل.

٢. قال السعدي:

گرش ببيني ودست از ترنج بشناسی روا بود كه ملامت كنی زليخا را

كليّات سعدى: غزليّات، ص ٣٦١؛ وقال النظامى أيضاً:

نازنينان مصر اين پرگار بر تو عاشق شدند يوسفوار

خيز تا در تو يک نظاره كنند هم كف و هم ترنج پاره كنند

كليّات نظامى: ج ١، هفت پيكر، ص ٦٢٣.

٣. تفسير عليّ بن إبراهيم: ج ١، ص ٣٤٣ وفيه: أترنجة.

٤. مجمع البيان: ج ٥، ص ٣٩٦؛ التفسير الكبير: ج ١٨، ص ١٢٧.

و«البَتْكُ»: القطع وسمّيت الأترجة مُتْكاً لأنّها تقطع[١].

وفي تاج العروس: وهي قراءة ابن عبّاس، وابن جبير، ومجاهد، وابن يعمر، والجحدري[٢]، والكلبي، ونصر بن عاصم، كذا في العباب.

وفي كتاب الشواذ لابن جنّي: هي قراءة ابن عبّاس، وابن عمر، والجحدري، وقتادة، والضحّاك، والكلبي، وأبان بن تغلب، ورويت عن الأعمش[٣].

وفي الدرّ المنثور: أخرج ابن جرير، وابن مردويه، عن ابن عبّاس «**وأعتدت لهنّ مُتْكاً**»، قال: «أعطتهنّ أترنجاً».

وأخرج مسدّد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، وابن مردويه، عن ابن عبّاس، قال: «المتك الأترنج»[٤]، وكان يقرؤها خفيفة.

وأخرج ابن أبي شيبة، وابن جرير، وابن المنذر من وجه آخر عن مجاهد في قوله تعالى: «**متكاً**»، قال: هو الأترنج.

وأخرج ابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، عن سلمة بن تمام أبي عبد الله القسري، قال: «**مُتْكاً**»، بكلام الحبش يسمّون الأترنج «مَتَكاً».

وأخرج أبو الشيخ عن أبان بن تغلب أنّه كان يقرأها: «وأعتدت لهنّ مُتْكاً» مخفّفة، قال: الأترنج[٥].

---

١. لسان العرب: ج ١٠، ص ٤٨٥ وكان في النسخ بعض التصحيف أصلحناها طبقاً للمصدر.

٢. هو عاصم بن أبي الصباح العجاج، وقيل: ميمون أبو المجشر الجحدري البصري المتوفّى سنة ١٢٨، أخذ القراءة عرضاً عن سليمان بن قتّة عن ابن عبّاس، وقرأ أيضاً على نصر بن عاصم، والحسن، ويحيى بن يعمر، وروى حروفاً عن أبي بكر عن النبيّ ﷺ. راجع لزيادة المعلومات غاية النهاية للجزري: ج ١، ص ٣٤٩.

٣. تاج العروس: ج ٧، ص ١٧٥.

٤. كذا في المصدر، وفي النسخ: الأترج.

٥. الدرّ المنثور للسيوطي: ج ١٢، ص ٥٢٩، ط دار الفكر.

ومن العجيب ما ذكره الفخر الرازي في القراءة المشهورة وتوجيهها بعد تفسيرها بالطعام المحتاج إلى القطع بالسكّين من أنّ الطعام متى كان كذلك احتاج الإنسان إلى أن يتّكأ عليه عند القطع[١]، ولم يُعلم وجه الاحتياج أصلاً.

[قراءته ﴿هَيْتَ لك﴾ فإنّ القراءة المرويّة «هئت لك» مهموزاً]

ومنها ما في هذه السورة [أيضاً] من قوله تعالى: ﴿هَيْتَ لك﴾[٢]، فإنّ القراءة المشهورة بفتح الهاء وسكون الياء وفتح التاء، وفي قراءة نافع، وابن عامر[٣] بكسر الهاء وفتح الياء[٤]، وفي قراءة ابن كثير[٥] بفتح الهاء وضمّ التاء، وعلى كلّ حال فالكلمة مفسّرة متى وقعت في نظم أو نثر بـ«أسرع»، و«تعال»، و«هلمّ».

وفي لسان العرب أنّ الفرّاء فسّر قول الشاعر:

إنّ العراق وأهلَهُ سلمٌ إليكَ[٦] فهَيْتَ هَيْتاً

أي هلمّ هلمّ.

وعن ابن جنّي تفسيره بـ«أسرِعْ»[٧].

---

١. تفسير الفخر الرازي: ج ١٨، ص ١٢٧.

٢. سورة يوسف: ٢٣.

٣. وفي معجم القراءات القرآنيّة: ج ٣، ص ١٥٨: هي قراءة ابن ذكوان، وأبو جعفر، وابن محيصن، وشيبة، والأعرج أيضاً.

٤. كذا في نسخة «ق»، وفي نسخة «م» و«ز»: فتح التاء.

٥. وفي معجم القراءات القرآنيّة: ج ٣، ص ١٦٠: هي قراءة أبو عبد الرحمان السُلمي أيضاً.

٦. هكذا في نسخة «ق» و«م» والمصدر، وفي نسخة «ز»: عليك.

وجاء كامل هذا البيت في تفسير التبيان للشيخ الطوسي رحمه الله: ج ٦، ص ١١٨:

أبلغ أمير المؤمنين أخا العراق إذا أتـيتا — إنّ العراق وأهله سلم إليك فهيت هيتا

٧. لسان العرب: ج ٢، ص ١٠٦.

إلّا أنّ صلة قوله: ﴿لك﴾ كما في الآية ربّما ينافر هذا المعنى، ألا ترى التنافر في قولك: «تعال لك» و«أسرع لك؟»، لذا التجأ بعضهم إلى جعل المجموع كلمة واحدة.

في التفسير الكبير عن الواحدي، قال أبو الفضل المنذري: أفادني ابن التبريزي، عن أبي زيد، قال: «هيت لك» بالعبرانيّة: «هَيتالَج»، أي تعال، عرّبه القرآن، وقال الفرّاء: إنّها لغة لأهل حوران سقطت إلى مكّة فتكلّموا بها.

قال ابن الأنباري: هذا وفاق بين لغة قريش وأهل حوران، كما اتّفقت لغة العرب والروم في «القسطاس»، ولغة العرب والفرس في «السجّيل» ولغة العرب والترك في «الغسّاق»، ولغة العرب والحبشة في «ناشئة الليل»[1].

وفي لسان العرب: روى الأزهري، عن أبي زيد، قال: «هيت لك» بالعبرانيّة: «هيتالَجْ»[2] أي تعال، عرّبه القرآن[3].

لكنّ المروي عن أمير المؤمنين وأبي عبد الله الصادق عليهما السلام «هِئْتُ لك» بكسر الهاء وسكون الهمزة وضمّ التاء، مثل «جئت»، «من هاءَ يهيءُ»[4]، أي تهيّأت لك.

في لسان العرب: تقول: هئت[5] للأمر أهيء هيئة وتهيّأت تهيّؤاً بمعنى، وقرىء «وقالت هِئت لك»، بالكسر والهمزة، مثل «بعت»، بمعنى «تهيّأت لك»، وفي تاج العروس مثله بعينه[6].

---

١. تفسير فخر الرازي: ج ١٨، ص ١١٣.

٢. في نسخة «ز»: هيتاً لج.

٣. لسان العرب: ج ٢، ص ١٠٦.

٤. في ظاهر نسخة «ز»: يهيئ، وهي من مادّة هيىء.

٥. كذا في النسختين وفي ظاهر نسخة «م»: هيئت.

٦. الصحاح للجوهري: ج ١، ص ٢٧١ وترتيب العين للخليل: ج ٣، ص ١٩١١ وتاج العروس: ج ١، ⇦

وفي مجمع البيان: روى عن عليّ عليه السلام، وأبي رجاء، وأبي وائل، ويحيى بن وثّاب، **«هئتُ لك»**، بالهمزة وضمّ التاء[١].

وروى السيّاري، عن أبي يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: **﴿هيت لك﴾**[٢]، قال عليه السلام: إنّما هي **«هِئْتُ لك»**.

وفي التفسير الكبير: قَرَأَ هشام بن عمّار، عن أبي عامر **«هِئتُ لك»** مثل «جِئْتُ»، من «تهيّأت لك»[٣].

وفي الدرّ المنثور: أخرج أبو عبيد، وابن المنذر، وأبو الشيخ، عن يحيى بن وثّاب أنّه قرأها **«هئت لك»**، يعني تهيّأت لك.

وأخرج أبو عبيد، وابن جرير، وابن أبي حاتم، عن ابن عبّاس أنّه قرأها **«هِئْتُ لك»**، مكسورة الهاء مضمومة التاء مهموزة، قال: تهيّئات لك[٤].

⇦ص ٥٩٧. ولم أعثر عليه بهذا الشكل في لسان العرب، وربّما أخذه المصنّف عن المصادر الأُخرى ونسبه إلى اللسان.

١. مجمع البيان: ج ٥ـ٦، ص ٣٣٩.

٢. في نسخة «ز»: «هئت لك».

٣. التفسير الكبير: ج ١٨، ص ١١٣.

٤. أقول: قال الطبري في تفسيره: ج ٧، ص ١٨٠، ط دار الفكر: وقالت: «هِئْتُ لك» بكسر الهاء وضمّ التاء والهمز، بمعنى تهيّأت لك، من قول القائل: «هئت للأمر أهيء هيئة». وممّن رُوي ذلك عنه ابن عبّاس، وأبو عبد الرحمان السُلمي، وجماعة غيرهما.

ونقل بإسناده عن قتادة، عن ابن عبّاس أنّه قرأها مكسورة الهاء مضمومة التاء، قال أحمد: قال أبو عبيد: لا أعلمها إلّا مهموزة.

وبإسناده عن عاصم، عن أبي عبد الرحمان السلمي «هِئْتُ لك»، أي تهيّأت لك.

وفي معجم القراآت القرآنيّة: ج ٣، ص ١٥٩ نقلاً عن المصادر أنّه قراءة أبي عمرو، وابن عامر، وعليّ، وابن عبّاس، ومجاهد، وعكرمة، وأبي وائل، وأبي رجاء، ويحيى، وقتادة، وطلحة، والمقري، وهشام، ⇦

وأخرج الطستي[١] عن ابن عبّاس أنّ نافع بن الأزرق قال له: أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: «هئت لك»؟ قال: تهيّأت لك، قم فاقض حاجتك[٢].

وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، عن أبي وائل أنّه كان يقرأ «هئت لك»، أي تهيّأت لك[٣].

ثمّ إنّ هذه الآية كسابقتها ليست القراءة المنسوبة إلى أهل البيت عليهم السلام فيهما مخالفة لرسم المصحف العثماني، بل هي مطابقة له ولبعض مشاهير أئمّة القراءة من غير السبعة، ممّن اعترفوا بأنّهم فوقهم أو مثلهم وإن كنّا في غنية عن أمثاله.

[قراءته ﴿وعلى الثلاثة الّذين خُلِّفوا﴾ مع أنّ القراءة المرويّة «خالفوا»]

ومنها قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وعلى الثلاثة الّذين خُلِّفُوا حتّى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رَحُبت﴾[٤] الآية.

⇐والداجوني.

وفي تفسير الفخر الرازي: ج ١٨، ص ١١٣: قرأ هشام بن عمّار عن أبي عامر «هِئتُ لك» بكسر الهاء وهمز الياء وضمّ التاء، مثل «جئتُ» من «تهيّأت لك». وقريبٌ منه في تفسير التبيان: ج ٦، ص ١١٨.

وفي فتح القدير: ج ٣، ص ١٧: معنى «هيت» على جميع القراءات معنى «هلمّ» و«تعال» لأنّها من أسماء الأفعال، إلّا في قراءة من قرأ بكسر الهاء بعدها همزة وتاء مضمومة، فإنّها بمعنى تهيّأت لك.

وفي لسان العرب: ج ٢، ص ١٠٥: عن الفرّاء في قراءة عليّ عليه السلام «هِئتُ لك» المعنى تهيّأت لك.

وعنه أيضاً: ورويت عن عليّ عليه السلام: «هِيتُ لك».

وفي تاج العروس: ج ١، ص ٥٩٧: عن الزجّاج أنّ كسر الهاء رويت عن عليّ عليه السلام، وفي معجم القراءات القرآنيّة: هي قراءة يحيى بن وثّاب، وزيد بن عليّ، وعبد الله بن أبي إسحاق، وابن محيصن.

١. في نسخة «ق» سقط منه هذا الموضع بقدر سطرين.

٢. بل مطابقة لقراءة اثنين من قرّاء السبعة على ما نسب إليهم في مصادر معجم القراءات القرآنيّة إلى أنّه قراءة أبي عمر بن العلاء، وعبد الله بن عامر.

٣. الدرّ المنثور: ج ٤، ص ٥٢٠، ط دار الفكر.

٤. التوبة: ١١٨.

ذكروا نزول الآية في غزوة تبوك، وأنّ ثلاثة من الصحابة تخلّفوا ولم يخرجوا، لا عن نفاق ولكن عن توان، فلمّا قدم النبيّ ﷺ المدينة جاؤوا إليه واعتذروا، فلم يكلّمهم النبيّ ﷺ، وتقدّم إلى المسلمين أن لا يكلّمهم أحد، فهجرهم الناس حتّى الصبيان، فضاقت عليهم المدينة، فخرجوا إلى رؤوس الجبال، وكان أهاليهم يجيؤون لهم بالطعام، ولا يكلّمونهم، فقال بعضهم لبعض: قد هجرنا الناس، ولا يكلّمنا أحد، فهلمّوا[1] نتهاجر نحن أيضاً، فتفرّقوا، ولم يجتمع منهم اثنان، وبقوا على ذلك خمسين يوماً يتضرّعون إلى الله، فقبل الله توبتهم، وأنزل فيهم الآية.

وأنت خبير بأنّ عدم خروجهم إلى الجهاد لم يكن بتخليف أحد لهم، وورد في أحاديث متعددة أنّهم لو كانوا خلّفوا لما توجّه عليهم العتب.

وفي مجمع البيان: قرأ عليّ بن الحسين زين العابدين، وأبو جعفر محمّد بن عليّ الباقر، وجعفر بن محمّد الصادق عليهم السلام، وأبو عبد الرحمان السلمي **«خالفوا»**[2].

وروى العيّاشي عن فيض بن المختار، قال: قال لي أبو عبد الله: **«كيف تقرأ هذه الآية في التوبة: ﴿وعلى الثلاثة الذين خُلّفوا﴾»؟** قال: قلت: **﴿خُلّفوا﴾**، قال: **«لو خُلّفوا لكانوا في حال طاعة»**.

وزاد حسين بن المختار عنه: **«لو كانوا خُلّفوا ما كان عليهم من سبيل ولكنّهم خالفوا»**[3].

وفي تفسير عليّ بن إبراهيم، قال: قال العالم عليه السلام: **«إنّما نزل**[4] **«وعلى الثلاثة**

---

١. كذا في نسخة «ز»، وفي نسخة «ق» و«م»: فهلّا.

٢. مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ١١٨.

٣. تفسير العيّاشي: ج ٢، ص ١١٥، ط المكتبة الإسلاميّة، وج ٢، ص ٢٦٧، رقم ١٩٢١، ط مؤسّسة البعثة، مع زيادة في آخره.

٤. في المصدر: أنزل.

الّذين خالفوا»، ولو خُلّفوا لم يكن لهم عيب»[١].

وفي الكافي بإسناده عن فيض بن المختار مثل ما مرّ عن العيّاشي[٢].

وفي تفسير السيّاري أيضاً مثله، وزاد عليه رواية صحيحة أُخرى عن أحمد بن محمّد، عن أبي بصير، عن ثعلبة، عن عمر بن يزيد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**وعلى الثلاثة الذين خالفوا**»، ثمّ قال: «**والله لو كانوا خُلّفوا ما كان عليهم من سبيل**».

وروى أيضاً عن ابن جمهور، عن بعض أصحابه مثله.

وليعلم أنّ هذه القراءة أيضاً ليست مخالفة لمصحف عثمان، فإنّه وإن كان المكتوب فيه من غير ألف، لكن بعد وقوع الحذف منه في موارد كثيرة يمكن الحكم بمطابقتها له، سيّما على المطابقة التقديريّة المشهورة عند القرّاء.

ثمّ إنّ أبا عبد الرحمان السلمي الّذي نقل عنه هذه القراءة هو أُستاد عاصم وشيخه الّذي أخذ عنه القراءة على ما ذكروا، والسلمي عن أمير المؤمنين عليه السلام، وابن مسعود، وأُبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعثمان بن عفّان، ونقلوا أنّ حمزة أحد السبعة أخذ القراءة عن جماعة وهم عن السلمي.

وعن الكسائي أنّه أخذ عن حمزة، وأبي بكر بن عيّاش، وغيرهما.

وقال السمرقندي: إنّ أصلَ [هذه] القراءة[٣] الكسائي، واعتماده على حمزة.

وعلى هذا فقراءة ثلاثة من القرّاء السبعة تنتهي إلى السُلمي، ولم يعلم وجه مخالفتهم[٤] في هذا المقام لشيخهم الّذي أخذ قراءته عن خمسة من الصحابة،

١. تفسير القمّي: ج ١، ص ٢٩٧.

٢. الكافي: ج ٨، ص ٣٧٧.

٣. كذا في نسخة «ق»، وفي نسخة «ز» و«م»: قراءة.

٤. في نسخة «ق»: لمخالفتهم.

ومنهم[١] مثل أمير المؤمنين عليه السلام، وابن مسعود، وأُبي بن كعب.

نعم يتأيّد[٢] القراءة المشهورة بقوله تعالى: **﴿فرح المخلّفون بمقعدهم خلاف رسول الله﴾**[٣]، وقوله تعالى: **﴿سيقول لك المخلّفون من الأعراب﴾**[٤]، وقوله تعالى: **﴿قل للمخلّفين من الأعراب﴾**[٥]. فكما يقال في تلك المواضع أنّه خلّفهم الكسل، والتواني، أو الشيطان، أو الخذلان، أو النفاق، أو الخوف، فكذلك في المقام، فلم يبق إلّا الأخذ بالروايات، وفيها الصحيح وغيره، وموافقة بعض أئمة القراءة، ولعلّه كافٍ في مقام الترجيح[٦].

[قراءته ﴿والشمس تجري لمستقرّ لها﴾ مع أنّ القراءة المرويّة «لا مستقرّ لها»]

ومنها قوله تعالى في سورة يس: **﴿والشمس تجري لمستقرٍّ لها﴾**[٧].

في مجمع البيان: روي عن عليّ بن الحسين زين العابدين، وأبي جعفر الباقر، وجعفر الصادق عليهم السلام، وابن عبّاس، وابن مسعود، وعكرمة، وعطاء بن أبي رباح: **«لا مستقر لها»**[٨].

---

١. في نسخة «ق»: وفيهم.

٢. كذا في نسخة «م»، وفي نسخة «ز» و«ق»: يتأكّد.

٣. سورة التوبة: ٨١.

٤. سورة الفتح: ١١.

٥. سورة الفتح: ١٦.

٦. أقول: وجاء في كتاب معجم القراءات نقلاً عن مصادره أنّ هذه القراءة هي قراءة أبي زيد، وأبي مجلز، والشعبي، وابن يعمر، وعليّ بن الحسين، وزيد بن عليّ، وجعفر الصادق، ومحمّد الباقر، وأبي عبد الرحمان السُلمي، وزين العابدين. والواو في كلمة: «ولعلّه» وردت في النسخ، ولعلّه زائد.

٧. سورة يس: ٣٨.

٨. مجمع البيان: ج ٨، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

وروى السيّاري بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: قرأ أمير المؤمنين ياسين: «**والشمس تجري لا مستقرّ لها**».

وفي الدرّ المنثور: أخرج أبو عبيد في فضائله، وابن الأنباري في المصاحف، وأحمد عن ابن عبّاس أنّه كان يقرأ: «**والشمس تجري لا مستقرّ لها**»[1].

ومن وقف على اختلاف المفسّرين وتوجيهاتهم لـ«لام» عرف رجحان هذه القراءة، فربّما جعلوا اللام بمعنى الوقت، أي وقت استقرارها، لأنّ اللام للتعليل، ووقت الشيء يشبه سببه، والمراد أنّها كلّما استقرّت زماناً أُمرت بالجري، واحتملوا كون اللام بمعنى «إلى»، متأيّداً بقراءة من قرأ: «**إلى مستقرٍّ لها**»، وذلك المستقرّ إمّا يوم القيامة، أو السنة، أو الليل، أو غاية ارتفاعها في الصيف وغاية انخفاضها في الشتاء ـ وهو المختار عند بعض محقّقيهم ـ، أو الدائرة الّتي عليها حركتها حيث لا تميل عن منطقة البروج على مرور الشمس، ثمّ إنّ هذه القراءة لم يعلم مخالفتها لمصحف عثمان، لما مرّ.

[قراءته ﴿فلمّا خرَّ تبيّنت الجنُّ أن لو كانوا يعلمون الغيب﴾ مع أنّ القراءة المرويّة «تبيّنت الإنس أنّ الجنّ»]

ومنها في سورة سبأ في قصّة سليمان: **﴿فلمّا خَرَّ تبيَّنَتِ الجِنُّ أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لَبِثُوا في العذاب المهين﴾**[2]، وهو مشكل بظاهره جدّاً، فإنّ كلّ أحدٍ يعلم من نفسه أنّه يعلم الغيب، أو لا يعلم، ولا يحتاج إلى إعمال علامة، والجنّ كانوا عالمين بأنّهم لا يعلمون الغيب، كما رواه سعد بن عبد الله القمّي، قال: وقرأ رجل على أبي

---

١. الدرّ المنثور: ج ٥، ص ٢٦٣.

٢. سورة سبأ: ١٤.

عبد الله عليه السلام هذه الآية، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **«الجنّ كانوا يعلمون أنّهم لا يعلمون الغيب»**، فقال الرجل: فكيف هي؟ فقال: **«إنّما أنزل الله تعالى: «فلمّا خرّ تبيّنت الإنس أنّ الجنّ لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين»»**[١].

وروى الصدوق في العيون، بإسناده عن الحسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن أبيه أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل في آخره: قال الصادق عليه السلام: **«والله ما نزلت الآية هكذا، وإنّما نزلت «فلمّا خرّ تبيّنت الإنس أنّ الجنّ»»**[٢].

وروى السيّاري بإسناده عن حريز، عن أبي عبد الله، وأبي جعفر عليهما السلام في قوله عزّ وجلّ: **«فلمّا خرّ تبيّنت الإنس»**.

وفي تفسير عليّ بن إبراهيم أيضاً كذلك[٣].

وفي مجمع البيان: وفي الشواذّ قرأ ابن عبّاس والضحّاك: **«تبيّنت الإنس»**، وهو قراءة عليّ بن الحسين وأبي عبد الله عليهما السلام[٤].

وفي الدرّ المنثور: أخرج سعيد بن منصور، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، عن ابن عبّاس أنّه كان يقرأ: **«فلمّا خرّ تبيّنت الإنس»**[٥].

ورُوي عن قيس بن سعد، أنّها قراءة أُبيّ بن كعب[٦].

ورُوي عن عكرمة: لقد كانت الجنّ تعلم أنّها لا تعلم الغيب، ولكن في القراءة

---

١. عنه المجلسي في بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٦١.

٢. عيون أخبار الرضا، ط مشهد: ج ١، ص ٥٠٤.

٣. تفسير عليّ بن إبراهيم: ج ١، ص ٢٠٠، ط مؤسّسة دار الكتاب، قم.

٤. مجمع البيان: ج ٧ ـ ٨، ص ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

٥. الدرّ المنثور: ج ٦، ص ٦٨٣. وفي معجم القراءات القرآنيّة نسب هذه القراءة نقلاً عن مصادره إلى عبد الله بن مسعود وابن عبّاس.

٦. الدرّ المنثور: ج ٦، ص ٦٨٤.

الأولى «تبيّنت الإنس»[١].

[قراءته ﴿وطلح منضود﴾ مع أنّ القراءة المرويّة «وطلع منضود»]

ومنها في سورة الواقعة: ﴿وطَلحٍ منضود﴾[٢]، فقد روى سعد بن عبد الله القمّي قال: قرأ رجل عليه، أي على الصادق عليه السلام: ﴿وطلح منضود﴾، فقال: لا، «وطلع منضود»[٣].

وروى السيّاري بإسناده عن يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿وطلح منضود﴾؟ قال: لا، بل «طلع منضود».

وفي مجمع البيان: روت العامة عن عليّ عليه السلام أنّه قرأ عنده رجلٌ ﴿وطلح منضود﴾، فقال: «وما شأن الطلح؟ إنّما هو ﴿وطلع﴾، كقوله تعالى: ﴿ونخل طلعها هضيم﴾[٤]»، فقيل له: ألا تغيّره؟ فقال: «إنّ القرآن لا يهاج اليوم ولا يحرّك».

ورواه عنه ابنه الحسن عليه السلام وقيس بن سعد.

ورواه أصحابنا عن يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله: ﴿وطلح منضود﴾؟ فقال: لا، «وطلع منضود»[٥].

وفي الدرّ المنثور للسيوطي: أخرج ابن الجرير، وابن الأنباري في المصاحف، عن قيس بن عبّاد، قال: قرأت على عليّ عليه السلام ﴿وطلح منضود﴾، فقال عليّ عليه السلام: «وما

---

١. الدرّ المنثور: ج ٦، ص ٦٨٥.

٢. سورة الواقعة: ٢٩.

٣. عنه المجلسي في بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٦٦.

٤. سورة الشعراء: ١٤٨.

٥. مجمع البيان: ج ٩ ـ ١٠، ص ٣٣٠.

بال الطلح؟ أما تقرأ «وطلع»؟» ثمّ قال: «وطلع نضيد»، فقيل له: يا أمير المؤمنين، أَنَحُكّها من المصاحف؟ فقال: «لا يهاج القرآن اليوم»[١].

[قراءته ﴿وتجعلون رزقكم أنّكم تكذّبون﴾ مع أنّ القراءة المرويّة «وتجعلون شكركم»]

ومنها في هذه السورة: ﴿وتَجعَلون رزقَكُم أنَّكم تكذِّبونَ﴾[٢]، والآية في تلو أوصاف القرآن العزيز: ﴿لا يَمَسُّه إلّا المطهّرون تنزيل من ربّ العالمين أفبهذا الحديث أنتم مدهنون وتَجعَلون رِزقَكم أنّكم تُكَذِّبون﴾[٣]، وهو بحسب الظاهر غير مناسب وإذاً تكلّف أئمّة التفسير بتقدير لفظ الشكر، وقالوا: المراد بالرزق هو القرآن، وقد وبّخهم في أنّهم جعلوا شكر القرآن التكذيب به، وقد ورد في روايات الخاصّة والعامّة مستفيضاً أنّ الآية كانت هكذا: «وتجعلون شكركم أنّكم تكذّبون».

روى عليّ بن إبراهيم بإسناده عن أبي عبد الرحمان السُلمي أنّ عليّاً عليه السلام قرأ بهم الواقعة: «وتجعلون شكركم»، فلمّا انصرف قال: «إنّي قد عرفت أنّه سيقول قائل: لمن[٤] قرأ هكذا؟ إنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقرأها كذلك».

وبإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله في قوله تعالى: ﴿وتجعلون رزقكم﴾، قال عليه السلام: بل هي «وتجعلون شكركم»[٥].

---

١. الدرّ المنثور: ج ٨، ص ١٣. وفي معجم القراءات: ج ٧، ص ٦٦ نسب هذه القراءة إلى عليّ، وجعفر بن محمّد عليهما السلام، وعبد الله.

٢. سورة الواقعة: ٨٢.

٣. سورة الواقعة: ٧٩ ـ ٨٢.

٤. الظاهر أنّ اللام زائدة جاءت للتأكيد. وفي المصدر هكذا: سيقول قائل: لم قرأ هكذا؟ قرأتها لأنّي قد سمعت....

٥. تفسير عليّ بن إبراهيم: ج ٢، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

وروى سعد بن عبد الله، قال: قرأ الصادق عليه السلام **«وتجعلون شكركم»**[١].

وروى السيّاري عن أبي عبد الرحمان السلمي، قال: قرأ بنا عليٌّ عليه السلام في صلاة الفجر **«وتجعلون شكركم»**.

وعن ابن شعيب[٢] مثله.

وفي الدرّ المنثور: أخرج ابن مردويه، عن أبي عبد الرحمان السلمي، قال: قرأ عليّ عليه السلام الواقعة في الفجر فقال: **«وتجعلون شكركم أنكم تكذّبون»**، فلمّا انصرف قال: **«إنّي عرفت أنّه سيقول قائل: لم قرأها هكذا، إنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقرأها كذلك»**.

وأخرج عبد بن حميد، وابن جرير، عن أبي عبد الرحمان، قال: كان عليٌّ عليه السلام يقرأ **«وتجعلون شكركم أنّكم تكذّبون»**[٣].

[حصر الحكم العبّاسي القراءات في السبعة والمنع عن القراءة بغيرها]

[مؤاخذة ابن شنبوذ قراءته في الصلاة للقراءات المخالفة لقراءة القرّاء السبعة]

ويعجبني في المقام نقل ما ذكره ابن خلّكان في ترجمة محمّد بن أحمد المعروف بابن شنبوذ، قال: إنّه تفرّد بقراءات من الشواذّ كان يقرأ بها في المحراب، فأنكرت عليه، وبلغ ذلك الوزير أبا عليّ محمد بن مقلة الكاتب المعروف المشهور، فاستحضره في أوّل شهر ربيع الآخر سنة ثلاثٍ وعشرين وثلاثمئة واعتقله في داره أيّاماً، فلمّا كان يوم الأحد لسبع خلون من الشهر المذكور استحضر الوزير المذكور القاضي أبا

---

١. عنه المجلسي في بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٦٣.

٢. في نسخة «ق»: شيبة.

٣. الدرّ المنثور: ج ٦، ص ١٦٢ ـ ١٦٤، ط قم مكتبة المرعشي. وفي معجم القراءات: ج ٧، ص ٧٤ نسب هذه القراءة نقلاً عن مصادره إلى عليّ عليه السلام وابن عبّاس رضي الله عنه.

الحسين عمر بن محمّد، وأبا بكر أحمد بن موسى بن العبّاس بن المجاهد المقرئ، وجماعة من أهل القرآن، وأحضر[١] ابن شنبوذ المذكور، ونوظر بحضرة الوزير، فأغلظ في الخطاب للوزير، والقاضي، وأبي بكر بن مجاهد، ونسبهم إلى قلّة المعرفة، وعيّرهم بأنّهم ما سافروا في طلب العلم كما سافر، واستصبى[٢] القاضي أبا الحسين المذكور، فأمر الوزير أبو عليّ بضربه، فأُقيم وضرب سبع درر[٣]، فدعا ـ وهو يضرب ـ على الوزير ابن مقلة بأن يقطع الله يده، وأن تُشتّت شمله، فكان الأمر كذلك ـ كما سيأتي في خبر ابن مقلة ـ، ثمّ أوقفوه على الحروف الّتي قيل إنّه يقرأ بها، فأنكر ما كان شنيعاً، وقال فيما سواه: إنّه قرأ به قوم، فاستتابوه، فتاب، وقال: إنّه قد رجع عمّا كان يقرأه، وإنّه لا يقرأ إلّا بمصحف عثمان بن عفّان، وبالقراءة المتعارفة الّتي يقرأ بها الناس، فكتب عليه الوزير محضراً بما قاله[٤]، وأمره أن يكتب بخطّه في آخره ما يدلّ على توبته.

ونسخة المحضر: سئل محمّد بن أحمد المعروف بابن شنبوذ عمّا حكي أنّه يقرأه؛ وهو «**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله**»[٥]، فاعترف به، وعن «**وتجعلون شكركم أنّكم تكذّبون**»[٦]، فاعترف به.

وعن «**وكان وراءهم ملك يأخذ كلّ سفينة صالحة غصباً**»[٧]، فاعترف به.

---

١. في نسخة «م»: استحضر.

٢. هكذا في نسخة «م» والمصدر، وموضعه في نسخة «ز» بياض، وفي نسخة «ق»: سبصى.

٣. وفي تاريخ بغداد: ج ١، ص ٢٨٠: فاستنزله الوزير فأبى أن ينزل عنه أو يرجع عمّا يقرأ به من هذه الشواذّ المنكرة الّتي تزيد على المصحف وتخالفه، فضرب ضرباً شديداً فلم يصبر.

٤. كذا في المصدر، وفي النسخ: قالوه.

٥. سورة الجمعة: ٩، ونصّ الآية في المصحف الشريف: ﴿**فاسعوا إلى ذكر الله**﴾.

٦. سورة الواقعة: ٨٢، ونصّ الآية في المصحف الشريف: ﴿**وتجعلون رزقكم أنّكم تكذّبون**﴾.

٧. سورة الكهف: ٧٩ ونصّ المصحف الشريف: ﴿**وكان وراءهم ملك يأخذ كلّ سفينة غصباً**﴾.

وعن «فلمّا خرّ تبيّنت الإنس أنّ الجنّ لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا حولاً في العذاب المهين»[١]، فاعترف به[٢].

وعن آيات أُخرى لم نذكرها اختصاراً.

وقد تبيّن ممّا سبق حال اثنتين من هذه الأربعة الّتي ذكروا تفرّد هذا المسكين بها ومطابقتها لما روي عن جماعة اعترف المسلمون من الخاصّة والعامّة بجلالتهم وكمال معرفتهم بالقرآن المنزل.

[قراءته ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾[٣] وأنّ القراءة المرويّة «فامضوا إلى ذكر الله»]

وأمّا آية الجمعة، في مجمع البيان: قرأ عبد الله بن مسعود «فامضوا إلى ذكر الله».

وروي ذلك عن عليّ بن أبي طالب، وعمر بن الخطّاب، وأُبيّ بن كعب، وابن عبّاس، وهو المروي عن أبي جعفر، وأبي عبد الله عليهما السلام[٤].

وروى السندي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فامضوا إلى ذكر الله».

وفي البحار، وتفسير البرهان، عن المفيد في الاختصاص عن جابر الجعفي، قال: كنت ليلةً من بعض الليالي عند أبي جعفر عليه السلام فقرأت هذه الآية: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا﴾ الآية، فقال: «[مه يا جابر][٥] كيف قرأت؟» قلت: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا﴾

---

١. سورة سبأ: ١٤ ونصّ المصحف الشريف: ﴿فلمّا خرّ تبيّنت الجنّ أن لو كان يعلمون...﴾.

٢. وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٢٩٩، ترجمة محمّد بن أحمد بن أيّوب؛ ومعرفة القرّاء الكبار للذهبي، الطبقة الثامنة: ص ١٥٦؛ وسير أعلام النبلاء: ج ١٥، ص ٢٦٤، وغاية النهاية في طبقات القرّاء: ج ٢، ص ٥٢.

٣. سورة الجمعة: ٩.

٤. مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٣٤، ط دار المعرفة.

٥. ما بين المعقوفين من المصدر.

إلى آخره، قال: «**هذا تحريف يا جابر**». قلت: كيف أقرأ جعلني الله فداك؟ فقال: «**فامضوا إلى ذكر الله**» «**هكذا نزلت**»[١].

وفي الدرّ المنثور: أخرج أبو عبيد في فضائله، وسعيد بن منصور[٢]، وابن أبي شيبة، وابن المنذر، وابن الأنباري في المصاحف عن خرشة بن الحرّ، قال: رأى معي عمر بن الخطّاب لوحاً مكتوباً فيه: ﴿**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله**﴾، فقال: من أملى عليك؟ فقلت: أُبي بن كعب، فقال: إنّ أُبيّاً أقرؤنا للمنسوخ قرأها[٣] «**فامضوا إلى ذكر الله**».

وأخرج عبد بن حميد عن إبراهيم، قال: قيل لعمر: إنّ أُبيّاً يقرأ «**فاسعوا إلى ذكر الله**»، قال عمر: أُبيّ أعلمنا[٤] بالمنسوخ، وكان يقرؤها[٥] «**فامضوا إلى ذكر الله**».

---

١. الاختصاص: ص ١٢٩؛ عنه في بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ٢٧٧؛ والبرهان: ج ٤، ص ٣٣٥، وفي ذيله: «**يا جابر، لو كان سعياً لكان عدواً ممّا كرهه رسول الله ﷺ لقد كان يكره أن يعدو الرجل إلى الصلاة**».

٢. في نسخة «ز» و«م»: سعد بن منصور. والمثبت هو الصحيح.

٣. كذا في المصدر، وفي النسخ: «اقرأها». فالظاهر من معنى رسم الخطّ المصدر أنّ عمر لم يرتض النسبة وينكرها.

٤. كذا في المصدر، وفي النسخ: أعملنا.

٥. الظاهر أنّ الفاعل في «يقرؤها» هو عمر بن الخطّاب، وهذا الخبر معارض بما نقله السيوطي في الدرّ المنثور: ج ٨، ص ١٦٢: أخرج عبد بن حميد من طريق أبي العالية عن أُبيّ بن كعب، وابن مسعود أنّهما كانا يقرأان «**فامضوا إلى ذكر الله**».
أقول: قال البغوي الشافعي (م ٥١٦ هـ) في تفسيره: ج ٤، ص ٣٤١، ط دار المعرفة في ذيل الآية: وكان عمر بن الخطّاب يقرأ: «**فامضوا إلى ذكر الله**»، وكذلك هي قراءة عبد الله بن مسعود.
وفي تفسير ابن كثير: ج ٤، ص ٣٦٥، ط دار المعرفة في تفسير الآية: وكان عمر بن الخطّاب وابن مسعود رضي الله عنهما يقرأانها «**فامضوا إلى ذكر الله**».

⇦

وأخرج الشافعي في الأُمّ، وعبد الرزّاق، والفريابي، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن الأنباري في المصاحف، والبيهقي في سننه، عن ابن عمر، قال: [ما][1] سمعت عمر يقرؤها قطّ إلّا «**فامضوا إلى ذكر الله**».

وأخرج عبد الرزّاق، والفريابي، وأبو عبيد وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن الأنباري، والطبراني من طرق عن ابن مسعود أنّه كان يقرأ «**فامضوا إلى ذكر الله**»، قال: ولو كان ﴿**فاسعوا**﴾ لسعيت حتّى يسقط ردائي.

وأخرج عبد الرزّاق، والطبراني، عن قتادة، قال: في حرف ابن مسعود «**فامضوا إلى ذكر الله**».

وأخرج عبد بن حميد من طريق أبي العالية، عن أُبيّ بن كعب، وابن مسعود أنّهما

⇦ وفي فتح القدير للشوكاني (م ١٢٥٠هـ): ج ٥، ص ٢٢٧، ط دار المعرفة في ضمن تفسير الآية: قراءة عمر بن الخطّاب وابن مسعود «فامضوا إلى ذكر الله».

وقال الآلوسي في تفسيره: روح المعاني: ج ١٥، ص ١٥١، ط دار الفكر: قرأكثير من الصحابة والتابعين «فامضوا» وحملت على التفسير بناء على أنّه لا يراد بالسعي الإسراع في المشي ولم تجعل قرآناً لمخالفتها سواد المصحف المجمع عليه. انتهى.

وكلام الآلوسي صدره يناقض ذيله، حيث ينصّ على قراءة كثير من الصحابة «فامضوا»، ويصرّح بعدم موافقتها للمصحف المجمع عليه، فإجماع الصحابة كيف يتلائم مع قراءة كثير منهم بخلاف المجمع عليه؟ فإذا أراد بالإجماع إجماع المتأخّرين عنهم فلا ثمرة لهذا الاجماع مع مخالفة كثير من الصحابة له.

ولقد تحيّر كثير من المفسّرين في اختلاف هذه القراءة للمصحف العثماني والأخبار الكثيرة الّتي لا يمكن تجاهلها، ولذا نراهم بين الفارّ من التعرّض لها وبين الإشارة الضعيفة من دون تفسير وبين إيرادهم لأخبارها كذلك.

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

كان يقرأان «**فامظوا إلى ذكر الله**».

وأخرج ابن المنذر عن عبد الله بن الزبير أنّه كان يقرؤها «**فامضوا إلى ذكر الله**».

وأخرج عبد بن حميد عن ابن عبّاس في قوله تعالى: ﴿**فاسعوا إلى ذكـر الله**﴾، قال: «**فامضوا**»[1].

[قراءته ﴿كلّ سفينة غصباً﴾ والقراءة المرويّة «يأخذ كلّ سفينة صالحة غصباً»]

وأمّا آية الكهف، ففي تفسير عليّ بن إبراهيم نقل الآية بزيادة «صالحة»[2].

وروى السيّاري عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: «**يأخـذ كُـلَّ سَفينةٍ صالحة غصباً**»[3]، هكذا في قراءة أمير المؤمنين عليه السلام.

وفي مجمع البيان: قال سعيد بن جبير: كان ابن عبّاس يقرأ «**وكان أمامهم**[4] **ملك يأخذ كلّ سفينة صالحة غصباً**»، إلى أن قال: وروى أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً أنّه كان يقرأ «**كلّ سفينة صالحة غصباً**».

وروي ذلك عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**وهي قراءة أمير المؤمنين**»[5].

---

١. الدرّ المنثور: ج ٨، ص ١٦١ ـ ١٦٢، ط دار الفكر.

٢. تفسير القمّي: ج ٢، ص ٣٩.

٣. سورة الكهف: ٧٩. ونصّ المصحف الشريف: ﴿يأخذ كلّ سفينة غصباً﴾.

٤. هكذا في نسخة «م» و«ق»، وفي نسخة «ز»: «ورائهم».

٥. مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ٧٤٣ ـ ٧٤٤ ط دار المعرفة.

وقراءة أبي عبد الله عليه السلام رواه العيّاشي أيضاً في تفسيره: ج ٢، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦، رقم ٥٤، وقراءة ابن عبّاس موجودة في هذه المصادر أيضاً:

تفسير ابن كثير ٢ / ٥٤٥ و٣ / ٩٨؛ تفسير القرطبي ١١ / ٣٤؛ وزاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ٥ / ١٢٥؛ تفسير الطبري ١٦ / ٣؛ تفسير عبد الرزّاق ٢ / ٤١٠؛ تفسير التبيان ٧ / ٨١.

وروى سعد بن عبد الله القمّي عن الصادق عليه السلام: أنّه قرأ «**كلّ سفينة صالحة غصباً**»[١].

وفي رجال الكشي في ترجمة زرارة في حديث طويل رواه عبد الله بن زرارة في الاعتذار عمّا ورد في حقّ زرارة من الطعن، وفيه «**وكان وراءهم ملك يأخذ كلّ سفينة صالحة غصباً**»، هذا التنزيل من عند الله صالحة[٢].

وفي الدرّ المنثور: أخرج سعيد بن منصور، وابن جرير، وابن أبي حاتم، والحاكم وصحّحه، وابن مردويه، عن ابن عبّاس: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقرأ «**وكان أمامهم ملك يأخذ كلّ سفينة صالحة غصباً**».

وأخرج ابن الأنباري عن أُبيّ بن كعب أنّه قرأ «**يأخذ كلّ سفينة صالحة غصباً**».

وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة، قال: كانت تقرأ في الحرف الأوّل «**كلّ سفينة صالحة غصباً**».

وأخرج أبو عبيد، وابن المنذر، عن أبي الزاهريّة، قال:

كتب عثمان «**وكان ورائهم ملك يأخذ كلّ سفينة صالحة غصباً**»[٣].

[قراءة القرّاء السبعة غير متعيّنة على الناس]

ومن جميع ما ذكرنا اتّضح أنّ ما وقع من ابن شنبوذ من تعيير الجماعة بقلّة المعرفة وعدم السفر لطلب العلم، وأنّه سافر لطلبه، وقع في محلّه، كما أنّ ما وقع من الوزير من إهانته وضربه وهتكه فهو من العصبيّة الجاهليّة[٤] الناشئة من الجمود، والتقليد، وقلّة

١. عنه المجلسي في بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٦٣.

٢. رجال الكشي: ص ١٣٨ ـ ١٣٩، رقم ٢٢١، عن الصادق عليه السلام.

٣. الدرّ المنثور: ج ٥، ص ٤٢٨، ط دار الفكر، وج ٤، ص ٢٣٧، ط مكتبة المرعشي النجفي بقم.

٤. كذا في نسخة «ق»، وفي نسخة «ز» و«م»: الجاهلة.

الفطنة، وقد مرّ سابقاً تصريح أكابر القوم وربّما سيأتي من أنّ القراءة بالسبعة ليست متعيّنة، وأنّ في القرّاء من هو فوقهم.

والعجب أنّ هذا الوزير، الآمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، وهي[١] القراءة بالشواذّ المروّج لما عليه سلفهم من مصحف عثمان كيف استحقّ العقوبة من الله تعالى؟ وكيف استجيب دعاء ابن شنبوذ عليه بقطع اليد وتشتّت الشمل، كما اعترف به قاضيهم ابن خلّكان في هذه الترجمة، وفي ترجمة ابن مقلة أيضاً؟

ولا يبعد أنّ الجماعة تفرّسوا في ابن شنبوذ التشيّع والرفض[٢]، فإنّ أغلب ما اعترف به منسوب إلى قراءة أهل بيت العصمة والطهارة سلام الله عليهم، فجازوه على نفس القراءات ظاهراً وعلى الاعتقاد بمن ينسب[٣] إليه القراءة باطناً.

[المقدّمة السابعة في كيفيّة جمع الناس على المصحف العثماني وعدم وجود مصحف متّفقٌ عليه قبل ذلك]

السابعة: ممّا لا شكّ ولا ريب فيه ولا تعتريه الشبهة أنّه بعد جمع الثالث للمصاحف وكتابتها[٤] وبعثها إلى الآفاق وأمر الناس بعدم التعدّي عنها صارت القراءة المتعارفة المتداولة بين المسلمين من الخاصّة والعامّة ما كانت مطابقة لمصحفه،

١. كذا في النسخ، ويحتمل وقوع حذف أو تصحيف في الاستنساخ.

٢. أقول: الاحتمال في غير محلّه والرجل من رجال العامّة، فيمكن المراجعة إلى ترجمته بالاضافة إلى المصادر الّتي أُشير إليها سابقاً إلى تاريخ بغداد: ج ١، ص ٢٨٠، والقراءات الّتي كان يقرؤها رويت أيضاً عن كثير من الصحابة، أمثال عبد الله بن مسعود، وأُبي بن كعب، وابن عبّاس، وعمر الخطّاب وغيرهم، كما مرّ آنفاً.

٣. في نسخة «ق»: ينتسب، وفي «ز»: نسب.

٤. في النسخ: «كتبها»، والعبارة ضعيفة من حيث الإنشاء، والمقصود: انعدام المصاحف السابقة وكتابة المصحف العثماني وإرسال نسخها إلى الآفاق.

ورميت القراءات المخالفة لجميع مصاحفه [الأُخرى] بالشذوذ والضعف والبطلان، ومشاهير القرّاء من السبعة وغيرهم ملتزمون بمتابعة رسم خطّه إلّا نادراً، وكان له أو لكاتبه رسمٌ خاصّ في الكتابة، إمّا لعدم اتّفاق علم الكتابة عند الصحابة في تلك الأعصار، أو لمراعاة علل ومهمّات تكلّفها بعض أتباعه، فربّما زاد بعض الحروف في الكلمة، وربّما نقص، فمتى علم شيءٌ منها بقرينة داخليّة أو خارجيّة أو ثبت أحدهما بالنقل الصحيح اُتّبع، وأمّا إذا كتبت الكلمة وكانت على وجه يصحّ المعنى والمقام على الوجه الّذي كتبها من غير التزامٍ بزيادة أو نقص فلا يجوز ارتكاب أحدهما بمجرّد إمكانه وصحّة المعنى معه أيضاً، ووقوع ما يشبهه في أصل السقوط في بعض المواضع.

[في كيفيّة رسم بعض الكلمات في المصحف العثماني]

ولنذكر لذلك أمثلة يتّضح بها المقام، فنقول: قد أفرد مرسوم خطّ القرآن بالتصنيف خلائق من المتقدّمين والمتأخّرين على ما في الإتقان[١].

وذكروا أنّه كتب لفظ «أصحاب»، و«أنهار»، و«كتاب»، كلّما وقع في القرآن معرّفاً ومنكّراً بحذف الألف بعد الحاء، والهاء، والتاء، إلّا في أربعة مواضع: ﴿لكلّ أجل كتاب﴾[٢]، ﴿كتاب معلوم﴾[٣]، ﴿كتاب ربّك﴾ في الكهف[٤] ﴿كتاب مبين﴾ في النمل[٥].

وكتب لفظ الآيات كلّما وَقَعَ بحذف الألف[٦]، إلّا في ثلاثة مواضع: ﴿آيات

١. الإتقان: ج ٤، ص ١٧٤، ط قم.
٢. سورة الرعد: ٣٨.
٣. سورة الحجر: ٤.
٤. سورة الكهف: ٢٧.
٥. سورة النمل: ١، وسورة المائدة: ١٥.
٦. كلمة «بحذف» سقطت من نسخة «ق».

للسائلين﴾[١]، و﴿**مكر في آياتنا﴾**[٢]، و﴿ **آياتنا بيّنات﴾** [في يونس][٣].

وذكروا أنّه زاد الألف في مواضع، فكتب: ﴿**لأَاذبحنّه﴾**[٤]، و﴿**لَأَاوضَعُوا﴾**[٥]، و﴿**لَا إلى الجحيم﴾**[٦]، بحيث لو قرئ على صورة ما رسمه لتبدّل الإثبات إلى النفي في المواضع الثلاثة.

قلت: وفي قوله تعالى في قصّة عيسى عليه السلام: ﴿**أنّي قد جئتكم بآيةٍ من ربّكم أنّي أخلق لكم من الطين﴾**[٧] إلى آخرها، قرأ القرّاء بإفراد الآية، لصحّة المعنى معه، وعدم إباء المقام عنه، بناءً على حمل الآية على الجنس، أو لبلوغ القراءة إليهم على هذا الوجه بالسند الصحيح كما يدّعون، وحينئذٍ فلا يجوز أن يقرأ بالجمع بمجرّد أنّه قد ثبت في مواضع كثيرة أنّه كتب الآيات بحذف الألف، وإن كان المقام بخصوصه في هذه الآية يقتضي الجمع، فإنّه قد فسّرها بثلاث معجزات: خلق الطائر من الطين، وإبراء الأكمه والأبرص، والإنباء بما يأكلون وما يدّخرون.

وفي قوله تعالى: ﴿**فيه آيات بيّنات مقام إبراهيم﴾**[٨]، قرأ الكلّ بالجمع مع أنّه مخالف لظاهر رسم الخط، وغير مناسب ظاهراً لتفسيرها بمقام إبراهيم فقط، فلا بدّ أن يكون مثله منتهياً إلى النقل، فلو لم يثبت لم يجز لأحدٍ قراءته بالجمع بمجرّد احتمال

---

١. سورة يوسف: ٧.

٢. سورة يونس: ٢١.

٣. سورة يونس: ١٥، وما بين المعقوفين من الإتقان: ج ٤، ص ٧٠.

٤. سورة النمل: ٢١.

٥. سورة التوبة: ٤٧.

٦. سورة الصافّات: ٦٨.

٧. سورة آل عمران: ٤٩.

٨. سورة آل عمران: ٩٧.

الخطّ له ووجود النظائر.

وفي قوله تعالى: ﴿بما كنتم تدرسون﴾[١]، وإن قرؤوا بالمجرّد كما هو المشهور، وبالضمّ من باب الإفعال، ومع التشديد من باب التفعيل، إلّا أنّه لا يجوز قراءته من باب المفاعلة بعد عدم ثبوت النقل؛ بمجرّد احتمال الخطّ له وتجويز حذف الألف؛ كما في مواضع أُخر.

فبالجملة، فمتابعة رسم الخطّ لازمة، لا يجوز العدول عنه إلّا بعد ثبوت خلافه بالنقل، أو قيام قرينة دالّة على زيادة، أو حذف، أو إبدال أو غيرها، بل لم يجوّز أحدٌ من العلماء الإسلام القراءة بكلّ ما يطابق رسم المصحف ولو تحقيقاً ما لم يثبت عمّن يعتنى بقوله، ولذا عدّوا ما وقع عن حمّاد الراوية في قراءته تصحيفاً، مع مساعدة المعنى، ومطابقته حقيقة لرسم المصحف.

تصحيفات من حمّاد الراوية

في أنوار الربيع أنّ من التصاحيف المستحسنة ما ذكره صاحب المحاضرات أنّ حمّاد الراوية[٢] كان لا يحسن القرآن، فقيل له: لو قرأت القرآن؟ فأخذ القرآن ولم يزل[٣] إلّا في أربعة مواضع كلّها مناسبة للمعنى.

الأوّل: ﴿قال عذابي أصيب به من أشاء﴾[٤]، فصحّف الشين المعجمة بالمهملة.

الثاني: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلّا عن موعدةٍ وعدها إيّاه﴾[٥]، فصحّف

١. سورة آل عمران: ٧٩.

٢. في نسخة «ق» جاء في الموارد المتعدّدة «الرواية» بدل «الراوية»، وكذا في نسخة «ز» في بعض الموارد.

٣. كذا في المحاضرات، وفي النسخ: يتزل.

٤. سورة الأعراف: ١٥٦.

٥. سورة التوبة: ١١٤.

الياء المثنّاة من تحت بالباء الواحدة[١].

الثالث: ﴿ومن الشجر وممّا يعرشون﴾[٢]. فصحّف العين المهملة بالمعجمة، والشين المعجمة بالمهملة.

الرابع: ﴿بل الّذين كفروا في عزّة وشقاق﴾[٣]. فصحّف العين المهملة بالمعجمة، والزاء بالراء المهملة[٤].

[مواضع إسقاط الألف في المصحف العثماني
وبعض المطالب الأخرى المرتبطة بصناعة الخط]

وليعلم أيضاً أنّهم ذكروا أنّ العادة في المصحف العثماني إسقاط الألف بعد اللام في الكتابة نحو ﴿خلاف رسول الله﴾[٥] و﴿سلام﴾ و﴿علّام﴾ و﴿إيلاف﴾[٦] و﴿ملاقوا﴾، وإسقاطه من كلّ جمع على مفاعل أو شبهه، «كالمساجد»، و«المساكن»، و«اليتامى»، و«النصارى»، و«المساكين»، و«الخبيثات»، و«الملائكة»، وإسقاطه أيضاً من لفظ «سبحان» كيف وقع، إلّا ﴿قل سبحان ربّي﴾[٧]، ومن لفظ «الشيطان»، و«السلطان»، و«عالم»، و«بقادر»، ومن ياء النداء كلّما وقع، فكان يكتب: «علم»، و«بقدر»، و«يعبادي»، و«يربّي»، بدل «عالم»، و«بقادر»، ويا

---

١. في نسخة «م»: الموحّدة.

٢. سورة الأعراف: ١٣٧.

٣. سورة ص: ٢.

٤. محاضرات الأدباء للراغب الإصبهاني: ج ١، ص ١١٠.

٥. سورة التوبة: ٨١.

٦. سورة قريش: ١.

٧. سورة الإسراء: ٩٣.

«عبادي» و«يا ربّي»[١].

وزاد الياء في ﴿بأيّكم المفتون﴾[٢]، وقوله: ﴿بأيدٍ﴾[٣]، فكتبه[٤] بيائين فيهما.

وقد مرّ زيادته للألف في قصّة هدهد: ﴿لَا أذبحنّه﴾[٥]، وفي قوله: ﴿ثمّ إنّ مرجعهم لَا إلى الجحيم﴾[٦]، وفي قوله تعالى: ﴿لَا أوضعوا﴾[٧]، وفي مصاحف أهل الشام ﴿ولَا أمة مؤمنة﴾[٨].

وزاد الواو في ﴿أولئك﴾، و﴿أولوا﴾ و﴿سأوريكم﴾[٩].

وزاد الياء في ﴿إيتاء ذي القربى﴾[١٠]، و﴿أنباء﴾، فكان يكتب ﴿إيتائي﴾، و﴿أنبائي﴾، بالياء المتطرفة[١١].

وذكر بعضهم أنّه كان صورة الفتحة في الخطوط قبل الخط العربي ألفاً، وصورة الضمّة واواً، وصورة الكسر ياءً، فكتب مثل «لَا أوضعوا» بالألف مكان الفتحة، ومثل «أولئك» بالواو مكان الضمّة، ومثل «ايتائي ذي القربى» بالياء مكان الكسرة.

وقال الفاضل المتبحّر ابن خلدون المغربي في مقدّمات تاريخه في جملة كلام له في

١. في نسخة «م» و«ق»: يا ربّ.

٢. سورة القلم: ٦.

٣. سورة الذاريات: ٤٧.

٤. كذا في نسخة «م» و«ق»، وفي نسخة «ز»: فكتب.

٥. سورة النمل: ٢١.

٦. سورة الصافّات: ٦٨.

٧. سورة التوبة: ٤٧.

٨. سورة البقرة: ٢٢١.

٩. سورة الأعراف: ١٤٥.

١٠. سورة النحل: ١٦.

١١. في النسخ: «المنظرفة»، والأظهر ما أثبتناه.

صناعة الخط: فكان الخطّ العربي لأوّل الإسلام غير بالغ إلى الغاية في الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوسّط، لمكان العرب من البلادة والتوحّش، وبُعدهم عن الصنائع.

وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه[١] الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف كثير[٢] من رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها، ثمّ اقتفى التابعون من السلف رسمهم تبرّكاً بما رسمه أصحاب رسول الله وخير الخلق من بعده، المتلقّون لوحيه من كتاب الله وكلامه، كما يقتفى لهذا العهد خطّ وليّ أو عالم تبرّكاً، ويتّبع رسمه خطأً أو صواباً، وأين نسبة ذلك من الصحابة فيما كتبوه فاتُّبع ذلك وأُثبِت رسماً؟

ونبّه العلماء بالرسم على مواضعه، ولا تلتفتنّ في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفّلين، من «أنّهم كانوا محكمين لصناعة الخط»، و«أنّ ما يتخيّل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيّل، بل لكلّها وجه»، ويقولون في مثل زيادة الألف في ﴿لا أذبحنّه﴾[٣]: إنّه تنبيه على أنّ الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء في ﴿بأَيْيدٍ﴾[٤] إنّه تنبيه على كمال القدرة الربانيّة، وأمثال ذلك[٥] ممّا لا أصل له إلّا التحكّم المحض، وما حملهم على ذلك إلّا اعتقادهم أنّ في ذلك تنزيهاً للصحابة عن توهّم النقص في قلّة إجادة الخط، وحسبوا أنّ الخطّ كمال، فنزّهوهم عن نقصه، ونسبوا إليهم الكمال بإجادته،

---

١. هذا هو الصحيح المطابق للمصدر، وفي النسخ: رسمهم.

٢. في النسخ: الكثير.

٣. سورة النمل: ٢١.

٤. كذا في المصدر، وهو مطابق لرسم المصحف العثماني من آية ٤٧ من سورة الذاريات: ﴿والسماء بنيناها بأيْيد وإنّا لموسعون﴾ وفي النسخ: ﴿بأيد﴾.

٥. نظير قولهم: إنّ زيادة المبنى تدلّ على كمال المعنى.

وطلبوا تعليل[١] ما خالف الإجادة من رسمه، وليس ذلك بصحيح، انتهى[٢].

وذكروا أنّه كتب في «الحجر» و«ق» ﴿وأصحاب الأيكة﴾[٣] بالألف، وفي «الشعراء» و«ص» ﴿لئيكة﴾[٤] بغير ألف، وكتب في البقرة ﴿بسطة﴾ بالسين، وفي الأعراف بالصاد[٥]، وكتب ﴿ألئن﴾ في كلّ القرآن بغير ألف إلّا في الجنّ: ﴿فمن يستمع الآن﴾[٦].

وكتب في يونس ﴿وما تغنى الآيات﴾[٧] بالياء، وفي القمر ﴿فما تغن النذر﴾[٨] [من دون الياء]، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

[التزام القرّاء بالقراءة طبقاً لرسم المصحف]

أقول إلّا أنّ المتعارف بين القرّاء ـ مع ما رأوا من هذا التشويش العظيم، وعدم الانضباط ـ هو مراعاة صورة خطّه بقدر الإمكان، وعدم التجاوز عنه مهما صحّت القراءة به، والتزامهم بالمطابقة تحقيقاً لا تقديراً، ألا ترى أنّه كتب كلمة واحدة في موضعين بوجهين مختلفين؟ والمتعارف عندهم قراءتها في كلّ موضع على طبق ما كتبه.

---

١. كذا في نسخة «م» و«ق» والمصدر، وفي نسخة «ز»: لتعليل.

٢. مقدّمة ابن خلدون: ج ٢، ص ٩٦٤ ـ ٩٦٧، ط دار نهضة مصر، القاهرة.

٣. سورة الحجر: ٧٨؛ سورة ق: ١٤.

٤. سورة الشعراء: ١٧٦؛ سورة ص: ١٣.

٥. سورة البقرة: ٢٦١؛ سورة الأعراف: ٦٩.

٦. سورة الجنّ: ٩.

٧. سورة يونس: ١٠١.

٨. سورة القمر: ٥.

فقد كتب في هودٍ ﴿يوم يأتِ لا تكلّم﴾[١] بغير ياء، وفي النحل ﴿يوم تأتي كلّ نفس﴾[٢] بالياء، وكتب في يوسف ﴿ما نبغي﴾[٣] بالياء، وفي الكهف ﴿ما كنّا نبغ﴾[٤] بغير ياء، وكتب في يوسف ﴿ومن اتَّبَعنِي﴾[٥] [بالياء]، وفي آل عمران ﴿ومن اتَّبَعَنِ﴾[٦] [بغير ياء]، وفي الكهف ﴿ان يَهْدِيَنِ ربّي﴾[٧] بغير ياء، وفي القصص ﴿أن يهديني سواء السبيل﴾[٨] معها، وفي الأعراف ﴿فهو المهتدي﴾[٩] بالياء، وفي بني إسرائيل والكهف ﴿فهو المهتدِ﴾[١٠] بغير ياء، وفي هود ﴿فلا تسئلن﴾[١١] بغير ياء، وفي الكهف ﴿فلا تسئلني﴾[١٢] معها، وفي طه ﴿فاتّبعوني وأطيعوا أمري﴾[١٣] بالياء، وفي الزخرف ﴿واتّبعون﴾[١٤]، إلى غير ذلك.

والمتعارف بين القرّاء الالتزام بصورة ما كتبه، ولا يسقطون الياء في موضع أثبته

---

١. سورة هود: ١٠٥.

٢. سورة النحل: ١١١.

٣. سورة يوسف: ٦٥.

٤. سورة الكهف: ٦٤.

٥. سورة يوسف: ١٠٨، وفي النسخ جاءت هذه الكلمة بصورٍ غير صحيحة، ففي نسخة «ق»: ومن تبعني، وفي نسخة «ز» و«م»: ومن يتّبعني.

٦. سورة آل عمران: ٢٠. وجاءت هذه الكلمة في نسخة «ز» و«م»: ومن يتبعنّ.

٧. سورة الكهف: ٢٤.

٨. سورة القصص: ٢٢.

٩. سورة الأعراف: ١٧٨.

١٠. سورة الإسراء: ٩٧؛ سورة الكهف: ١٧.

١١. سورة هود: ٤٦.

١٢. سورة الكهف: ٧٠.

١٣. سورة طه: ٩٠.

١٤. سورة الزخرف: ٦١.

باحتمال أنّ الإثبات لعلّه لصورة الكسر، كما في [قراءتا] «**ايتائي ذي القربى**»[١] و«**نبائي المرسلين**»[٢]، ولا يثبتون في موضع أسقطه؛ باحتمال أنّ الحذف لعلّه وقع منه اختصاراً، كما في كثير من المواضع.

المقدّمة الثامنة

[كيفيّة قراءة الجمهور في القرون الثلاثة الأُولى ومكانة القرّاء السبعة]

الثامنة: الّذي يظهر من تتبّع كتب أئمّة القراءة ومحقّقيهم أنّ قراءة عاصم والكسائي لم تكن متداولةً في عصر الصادق عليه السلام، ومن بعده من الأئمّة عليهم السلام في شيءٍ من البلاد، وإنّما تداولت قراءتها في خصوص الكوفة، إمّا قبل عصره كما في الأوّل، أو بعد الجميع كما في الثاني، فإنّ القرّاء السبعة ثلاثة منهم من أهل الكوفة، وهم: عاصم وحمزة والكسائي، أمّا عاصم فقد توفّي قبل وفاة الصادق عليه السلام بعشرين سنة[٣]، وصارت إمامة القراءة بالكوفة لحمزة[٤].

وذكر غير واحد أنّ الناس في كلّ بلد كانوا ينتقلون بعد موت القارئ إلى قراءة من اشتهر بعده بالإمامة، سيّما والتشيّع كان غالباً على أهل الكوفة شائعاً بينهم في ذلك الزمان باتّفاق الخاصّة والعامّة.

[مدح حمزة وتضعيف الكسائي]

وحمزة كانت قراءته منتهية إلى الصادق عليه السلام، إمّا لقراءته على حمران بن أعين أخي

---

١. سورة النحل: ٩٠. ونصّ المصحف الشريف: ﴿إِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾.
٢. سورة الأنعام: ٣٤. ونصّ المصحف الشريف: ﴿نَبَإِئ الْمُرْسَلِينَ﴾.
٣. توفّي سنة ١٢٧ أو ١٢٨.
٤. توفّي سنة ١٥٦، وكانت ولادته سنة ٨٠.

زرارة، أو على أبي عبد الله عليه السلام، أو على كليهما، كما ذكره الطبرسي في مجمع البيان[١]، ومحمّد بن محمود سبط أبي الليث السمرقندي، وهو من أكابر محقّقي هذا الفنّ في كتابيه، والعلّامة الفاسي في اللئالي، وابن الواضح في شرح الشاطبيّة، وغيرهم، وقرأ حمزة أيضاً كما ذكره الجماعة على الأعمش المتصلّب في التشيّع[٢].

[إسقاط اسم يعقوب من القرّاء السبعة وإبداله بالكسائي]

وأمّا الكسائي فقد ذكر غير واحدٍ منهم مكّي ـ على ما في الإتقان ـ أنّ الناس في البلاد كانوا على قراءة سبعة من القرّاء، أحدهم يعقوب، كلّ بلدٍ على قراءة واحدٍ أو اثنين منهم، واستمرّوا على ذلك، فلمّا كان رأس الثلاثمئة أثبت ابن مجاهد اسم الكسائي، وحذف يعقوب[٣].

قلت: ولا أظنُّ بأهل الكوفة اتّباع قراءة الكسائي بعد الثلاثمئة، وإثبات ابن مجاهد أيضاً، لما عرفت من حاله من عدم الوثاقة، وتجاهره بأنواع الفسوق والخيانة، ككونه ملازماً لباب الرشيد في جميع عمره، حتّى توفّي في موكبه في قرية من قرى الري، ودخوله في أعماله، وكونه معلّماً لولديه الأمين والمأمون[٤]، وإدمانه لشرب المسكر، وإتيانه الغلمان، على ما صرّح به علماؤهم، منهم السيوطي في بغية الوعاة، فقد صرّح

١. مجمع البيان: ج ١، ص ٧٩، ط دار المعرفة، قال فيه: أمّا حمزة فقرأ على جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، وقرأ على حمران بن أعين أيضاً، وهو قرأ على أبي الأسود الدؤلي، وهو قرأ على علي بن أبي طالب عليه السلام.

٢. مجمع البيان: ج ١، ص ٧٩، ط دار المعرفة.

٣. الإتقان: ج ١، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥. إنّ تعيين القراءات السبعة تحقّق بواسطة أحمد بن موسى بن مجاهد مع تأييد الحكومة، أمّا قبل ذلك فصنّف بعض العلماء عدّة قراءات من القرّاء المشهورين في كتبهم، والظاهر أنّ قراءة الكسائي لم تكن في ضمنها، ولكن ابن مجاهد لمّا كتب كتابه ولقى التأييد الحكومي صنع هذا الشيء.

٤. بهامش نسخة «ز»: قدح الكسائي ومدح الحمزة.

بما أبهمه غيره، حيث إنّ بعضهم ذكر في حقّه أنّه كان يتّهم بولدي الرشيد، إلّا أنّ السيوطي صرّح بإعلان وإجهار بعبارة ظاهرة في الاستمرار، فقال: كان يديم شرب النبيذ، ويأتي الغلمان[١].

وقضيّة مناظرته مع سيبويه في مجلس الرشيد، وارتشاء العرب على تصديقه معروفة مشهورة، فهل يظنّ بأهل الكوفة أن يعدلوا عن مثل حمزة الّذي اتّفق المؤالف والمخالف على جلالته، ووثاقته، وديانته، وإتقان قراءته إلى مثل هذا الفاسق الفاجر[٢]؟

وذكر ابن درستويه: كان الكسائي يسمع الشاذّ الّذي لا يجوز إلّا للضرورة، فيجعله أصلاً، ويقيس عليه، فأفسد بذلك النحو.

وقال أبو محمّد اليزيدي:

أفسد النحو الكسائـ ... يُ وثنّى ابنُ غَزَالَةْ

وأرى الأحمَرَ تيساً ... فَاعلِفُوا التّيسَ النُخالة[٣]

وأمّا حمزة، قال في الشاطبيّة:

وحمزة ما أزكاه من متورّعٍ ... إماماً صبوراً للقرآن مرتلاً[٤]

وفي شرحها للعلامة الفاسي: كان ﷺ ـكما وصفه الناظم ـ زكيّاً متورّعاً، لم يوصف

١. بغية الوعاة: ص ٣٣٦.

٢. وفي تفسير البيان: ص ١٤١ ذكر ما يدلّ على ذمّ الكسائي. وفي رجال المامقاني: ج ٢، ص ٢٨٧: تجاهره بأنواع الفسق ودخوله في أعمال الخلفاء إلى آخر عمره، واستدامته على شرب النبيذ وإتيان ما هو أقبح منه، وبعض هذا مسقط له عن العدالة ولو كان إماميّاً.

٣. راجع معجم الأدباء: ج ١٣، ص ١٨٢، ترجمة علي بن حمزة الكسائي. وراجع أيضاً: ج ٢٠، ص ٣٠، ترجمة يحيى بن المبارك بن المغيرة اليزيدي.

٤. الوافي في شرح الشاطبيّة: ص ٢٠.

أحدٌ من السبعة بما وصف به من الزهد، والتحرّز عن أخذ الأُجرة على القرآن، لأنّه روى الحديث المتضمّن للتغليظ فيه فتمذهب به، والحديث في السنن، وكان ﷺ مشهوراً بالتقدّم والإمامة، وكان الأعمش إذا رآه مقبلاً قال: هذا حبر القرآن.

وقال شريك: ما علمت بالكوفة أحد أقرأ منه، ولا أفضل، ومَن مثل حمزة؟

وكان سفيان الثوري يقول: غلب حمزة الناس على القرآن والفرائض، وكان ﷺ صبوراً على طاعة الله، وترتيل كتابه، رُوي أنّه لم يلقه أحدٌ إلّا وهو يقرأ القرآن، وأنّه كان لا ينام الليل، وأنّه كان يختم في كلّ شهر خمساً وعشرين ختمةً.

وذكر الذهبي في الميزان: قال ابن فضيل: ما أحسب أنّ الله يدفع البلاء عن أهل الكوفة إلّا بحمزة.

وقال أبو حنيفة: غلب حمزة الناس على القرآن والفرائض، إلى أن قال: يكفي حمزة شهادة مثل الإمام سفيان الثوري له، فإنّه قال: ما قرأ حمزة حرفاً إلّا بأثر[1].

نعم حكي عن بعض السلف أنّهم كانوا يكرهون قراءة حمزة، لا لطعن في القارئ، بل لما في قراءته من المدّ المفرط والسكت، واعتبار الهمزة في الوقف والإمالة، وأشباهها.

[ترجمة أربعة آخرين من القرّاء السبعة]

وأمّا الأربعة الباقية من القرّاء:

فأحدهم: نافع بن عبد الرحمان، وهو قارئ المدينة الطيّبة، ومات بعد الصادق عليه السلام بتسع عشر سنة، وإن كان في القراءات قراءة متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيتعيّن أو ينبغي[2] أن تكون قراءة نافع، فقد ذكروا أنّه أخذ عن سبعين من التابعين.

---

١. ميزان الاعتدال: ج ١، ص ٦٠٥ ـ ٦٠٦.

٢. جاء في نسخة «ز» بدل «فيتعين أو ينبغي»: فينبغي.

وثانيهم: عبد الله بن كثير، وهو قارئ مكّة، ومات قبل وفات الصادق عليه السلام بثمان وعشرين سنة، ويقال لهما: الحرميّان، وإذا اتّفقت قراءتهما قيل: قراءة حجازيّة.

وثالثهم: عبد الله بن عامر اليحصبي، قارئ الشام، مات بدمشق أيّام هشام بن عبد الملك سنة ثمانية عشر ومئة قبل وفاة الصادق بثلاثين سنة.

ورابعهم: أبو عمرو بن العلاء، قارئ البصرة، ومات بعد وفاة الصادق عليه السلام بستّ سنين.

ومن هنا تبيّن أنّ القراءة المتداولة في تلك الأعصار في مكّة والمدينة والبصرة والشام هي قراءة ابن كثير، ونافع، وابن عامر، وأبي عمرو، وفي الكوفة قراءة حمزة، أو قراءته وقراءة عاصم جميعاً.

المقدّمة التاسعة: نقل كلام العلّامة والنظر فيه من وجوه

التاسعة: نقل جماعة عن العلّامة في المنتهى أنّه قال: أحبّ القراءات إليّ ما قرأ عاصم من طريق أبي بكر بن عيّاش[1]، وطريق أبي عمرو بن العلاء، فإنّهما أولى من قراءة حمزة والكسائي، لما فيها من الإدغام والإمالة، وزيادة المدّ، وذلك كلّه تكلّف، ولو قرأت به صحّت صلاته بلا خلاف[2].

وفي هذا الكلام نظر من وجوه.

---

١. هذا هو الظاهر، وفي النسخ: بن عبّاس.

٢. المنتهى: ج ١، ص ٢٧٣. وراجع غنام الأيّام: ج ٢، ص ٥٠١، ط مكتب الإعلام الإسلامي، فرع مشهد.

الأوّل من وجوه النظر

أحدها: أنّه ﷺ كمعظم المجتهدين من أصحابنا قائلون بتواتر القراءات السبع، وإذا كان الكلّ ثابتاً نازلاً من عند الله تعالى متلوّاً للنبيّ ﷺ لم يكن معنى لترجيح بعضها على بعض، إلّا أن يقال: إنّ التواتر المدّعى إنّما هو في مادّة الكلمة دون هيئتها، وكيفيّة قراءتها، كما صرّح به جماعة، منهم: الحاجبي في المختصر، والعضدي في شرحه، وشيخنا البهائي في الزبدة، قال فيها: والقراءات السبع متواترة إن كانت جوهريّة، كـ«مَلك» و«مالك»، وأمّا الأدائيّة كالمدّ والإمالة، فلا[1].

وإن كان ربّما يورد عليه بأنّ القرآن عبارة عن اللفظ، فكما أنّ الجوهر جزء ماديٌّ له كذلك الهيئة جزء صوري له، فإذا ثبت أنّ القرآن لا بدّ أن يكون متواتراً ثبت أنّ الهيئة لا بدّ أن تكون متواترة أيضاً.

ولو سلّم أنّ الهيئة ليست جزءً للفظ فلا شكّ أنّها من لوازمه، ولا يمكن نقله بدونها مطلقاً، فإذا تواتر نقله تواتر نقلها.

ودعوى أنّ نقله لا يستلزم نقلها بخصوصها لعدم جريان دليل التواتر فيها بل إنّما يستلزم نقل إحداها لا بعينها؛ فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات مدفوعة، بأنّ ما ذكر من توفّر الدواعي على نقل القرآن لا يجري في بعض الجواهر المخصوصة أيضاً، إذ كما أنّ اختلاف بعض الهيئات لا يؤثّر في صلاحيّة كون القرآن متّحدي به، وفي كونه من أُصول الأحكام، كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثّر في ذلك.

إلّا أن يقال: إنّ المراد بالهيئة الّتي يدّعى عدم لزوم تواترها ما يتعلّق بكيفيّة الأداء كالمدّ والإمالة واللين وشبهها، وما استدلّوا به على التواتر بعد تماميّته لا يدلّ إلّا على

١. زبدة الأُصول: ص ٨٦.

وجوب تواتر مادّته وهيئته الّتي من لوازم الكلمة الّتي يختلف باختلافها المعنى والفصاحة والبلاغة، بل نلتزم بعدم تغيير[١] بعض الجواهر أصلاً، وإن لم يختلف به المعنى، والفصاحة، والبلاغة، فإذا نقل إلينا تواتر جوهر الكلام وهيئته فلنرجع في المدّ واللين وشبههما إلى قوانين العرب.

والجواب الصحيح عن هذا النظر أن يقال: إنّ غرض العلّامة ﷺ في المنتهى ليس ترجيح قراءة على قراءةٍ بحسب الثبوت والتحقّق قطعاً، حتّى ينافي دعوى التواتر، بل المراد هو الترجيح[٢]، والداعي لاختيار بعضها على بعض، مثل الأسهليّة في الجري على اللسان، والخلوّ من الروم والإشمام والإمالة.

الثاني من وجوه النظر

ثانيها: أنّ المشقّة في أداء[٣] أحد أطراف الواجب التخييري لو صلحت لترجيح الخالي عنها، فإنّما تصلح في المواضع المتضمّنة للأمور المذكورة، لا ترجيح قراءة عاصم على قراءة حمزة مثلاً مطلقاً، حتّى في الموارد الخالية عمّا ذكر، وتلفيق القراءات أمر جائز عند الكلّ ما لم يترتّب بعضها على بعض، كما في: ﴿[فـ]تلقّى آدم من ربّه كلماتٍ﴾[٤]، فلا يجوز رفع «آدم» بقراءة الأكثر ورفع «كلمات» بقراءة ابن كثير.

١. في نسخة «ز»: تغيّر.

٢. في هامش نسخة «ز»: كما يومئ إليه قوله: «أحبّ إليّ»، فإنّ نسبة الحبّ إلى نفسه يشعر بأنّ ترجيحها ليس إلّا لما ذكر من سهولة جريها على اللسان، ويدلّ عليه تعليله بذلك، بقوله: «لما فيها من الإدغام والإمالة» إلى آخره.

٣. ظاهر النسخ: آراء.

٤. سورة البقرة: ٣٧.

ثالث وجوه النظر

إنّ أبا عمرو بن العلاء ليس راوياً عن عاصم ولا طريقاً إليه، بل هو أحدُ القرّاء السبعة، وقراءته في عرض قراءة عاصم، إلاّ أنّي رأيت في كلام بعض الأجلّاء الأكابر الثقاة نقل عبارة المنتهى بهذه الصورة: أحبّ القراءات إليّ قراءة عاصم من طريق أبي بكر بن عيّاش[1] وقراءة أبي عمرو بن العلاء، فإنّهما أولى، إلى آخر ما مرّ، فيسلم عن الإشكال الأخير، كما عرفت سلامته من الأوّل أيضاً.

ويمكن رفع الوسط عنه ﷺ بعناية أيضاً.

ثمّ إنّك عرفت في تضاعيف ما قدّمنا لك في هذه المقدّمات أنّ ترجيح بعض القراءات على بعض بحسب الثبوت ـ عند من لا يقول بتواتر الجميع، ويذهب إلى أنّ المنزل واحد، وأنّ الاختلاف من قبل الرواة ـ لابدّ أن يكون بما يؤكّد صدوره، ويقيّد الوثوق بأنّه النازل، من ورود الروايات في تصديق إحدى القراءات، أو شهرتها بين القرّاء، أو استقراء مواضع استعمال الكلمة في القرآن، وأشباهها، لو لم نقل بقيام الإجماع على جواز القراءة بالكلّ، أو أراد إحراز بعض المصالح، والخواصّ الواقعيّة المترتّبة على القرآن الواقعي، أو ما هو أقرب إليه.

---

١. في النسخ: بن عبّاس.

المقدمة العاشرة
[في كيفيّة كتابة المصحف العثماني واختلاف الناس في القراءة وجمعهم على مصحف واحد]

العاشرة: اتّفقت الروايات على أنّ الّذي تولّى كتابة القرآن بأمر عثمان هو زيد بن ثابت، وأنّه شقّ ذلك على عبد الله بن مسعود، فقال: «يا معاشر المسلمين اعتزل من نسخ كتابة المصاحف، ويتولّاها رجلٌ، والله لقد أسلمت وهو في صلب رجلٍ كافر»[١].

وأخرج ابن أبي داوود[٢] عنه أنّه يقول: «لقد أخذت من فيّ رسول الله ﷺ سبعين سورة[٣]، وأنّ زيد بن ثابت لصبيّ من الصبيان».

إلّا أنّهم ذكروا أنّ عثمان لمّا بلغه اختلاف الناس في القراءات حتّى كفّر بعضهم بعضاً؛ وكان يسأل أحدهم عن الآية؛ فإذا قرأها قال: إلّا أنّي[٤] أكفر بهذه، وفشا ذلك في الناس؛ جمع عثمان اثنى عشر رجلاً من قريش والأنصار، منهم أُبيّ بن كعب، وقال: من أكتب الناس؟ قالوا: كاتب رسول الله زيد بن ثابت، قال: فأيُّ الناس

---

١. سنن الترمذي: ج ٤، ص ٣٤٩؛ وفتح الباري: ج ٩، ص ١٩؛ والآحاد والمثاني: ج ٤، ص ٨٨؛ ومسند أبي يعلى: ج ١، ص ٦٤؛ وتفسير القرطبي: ج ١، ص ٥٣؛ وأسد الغابة: ج ١، ص ٨٠؛ وتاريخ المدينة: ج ٣، ص ١٠٠٥؛ والبحار: ج ٨٩، ص ٧٧.

٢. في نسخة «ز»: ابن داوود. والخبر جاء في مسند أبي داوود الطيالسي: ص ٥٤، رقم، وغيره من المصادر.

٣. كلمة «سورة» كانت محذوفة في النسخ، أخذناها من المصدر. وفي آخر الخبر: «فاذاً أَدَعُ ما أخذت من فيّ رسول الله ﷺ». ونقل هذا الخبر مع مغايرة في اللفظ في أواخر الفائدة الثالثة في أواخر الكتاب نقلاً عن الشافي للسيّد المرتضى رحمه الله عن الأعمش مرسلاً.

٤. كلمة «إلّا» لم تكن في نسخة «ز».

أعرب؟ ـوفي رواية أفصح؟ـ قالوا: سعيد بن العاص الأموي، قال عثمان: فليمل سعيد وليكتب زيد.

وروى سعيد بن عبد العزيز أنّ عربيّة القرآن أُقيمت على لسان سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أُميّة، لأنّه كان أشبههم لهجة برسول الله ﷺ[١].

وكان الأمر لزيد وسعيد في ابتداء الأمر، ثمّ احتاجوا إلى من يساعد في الكتابة فضمّوا إليها جماعة، منهم: مالك بن أبي عامر جدّ مالك بن أنس، وكثير بن أفلح، وأنس بن مالك، ويأتي عن كتاب الاستغاثة أنّه أمر عثمان مروان بن الحكم وزياد بن سمّية ـوكانا كاتبيه يومئذٍـ أن يكتبا المصحف، فنسخوا المصاحف[٢].

واختلفوا في عدّتها، فالمشهور أنّها خمسة، وعن أبي حاتم السجستاني أنّها سبعة، وبعث كلّاً منها إلى بلد، من مكّة، والشام، واليمن، والبصرة، والكوفة، والبحرين، وحبس في المدينة واحداً[٣].

[إحراق كلّ مصحف يغاير محصف عثمان ووقوع الاختلاف بين الصحابة]

وفي صحيح البخاري أنّه أرسل إلى كلّ أُفق بمصحف، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يُحرق.

نقل الحافظ العسقلاني في شرح البخاري عن ابن أبي داوود[٤] والطبراني وغيرهما رواية شعيب أنّه أمرهم أن يُحرقوا كلّ مصحف يخالف المصحف الّذي أرسل به، قال:

---

١. فتح الباري: ج ٩، ص ١٩، ذيل الحديث ٤٩٨٦ ـ ٤٩٨٨.

٢. الاستغاثة: ٥٢.

٣. صحيح البخاري: ج ٦، ص ٩٩، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي؟

٤. في نسخة «ز»: أبي داوود.

فذلك زمان حرّقت المصاحف [بالعراق][1] بالنار.

وروي من طريق مصعب بن سعد، قال: أدركت الناس متوافرين حين حرّق عثمان المصاحف، فأعجبهم ذلك ـ أو قال: لم ينكر ذلك منهم أحد ـ.

قال قوله: «وأمر بما سواه»، أي بما سوى المصحف الّذي استكتبه، والمصاحف الّتي نقلت منه، وسوى المصحف الّذي كان[2] عند حفصة، وردّها إليها، ولذا استدرك مروان الأمر بعدها وأعدمها أيضاً، خشية أن يقع منها لأحد توهّم أنّ فيها ما يخالف المصحف الّذي استقرّ عليه الأمر[3].

وروى ابن أبي داوود عن حمزة الزيّات القارئ المعروف، قال: أرسل عثمان أربعة مصاحف وبعث منها إلى الكوفة بمصحف، فوقع عند رجلٍ من مراد، فبقي حتّى كتبت مصحفي عليه.

ونقل ابن خلّكان في ترجمة الحجّاج عن أبي أحمد العسكري في كتاب التصحيف أنّ الناس مكثوا[4] يقرؤون في مصحف عثمان نيفاً وأربعين سنة إلى أيّام عبد الملك بن مروان، ثمّ كثر التصحيف وانتشر بالعراق، ففزع الحجّاج إلى كاتبيه[5]، وسألهم أن يصنعوا[6] لهذه الحروف المشتبهة علامات، فيقال: إنّ نصر بن عاصم ـ وقيل: يحيى بن يعمر ـ قام بذلك، فوضع النقط أفراداً وأزواجاً، وخالف بين أماكنها، فصبر[7]

١. ما بين المعقوفين من المصدر.
٢. في النسخ: «الّتي كانت». والأظهر ما أثبتناه.
٣. فتح الباري: ج ٩، ص ٢٠ ـ ٢١ في ذيل الحديث ٤٩٨٦ ـ ٤٩٨٨.
٤. في المصدر: غبروا.
٥. في المصدر: كتّابه.
٦. في المصدر: يضعوا.
٧. في المصدر: فغبر.

الناس بذلك زماناً لا يكتبون[١] إلّا منقوطاً، فكان مع استعمال النقط أيضاً يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام، فكانوا يتبعون النقط الإعجام، فإذا أغفل الاستقصاء عن[٢] الكلمة فلم توفّ حقوقها اعترى التصحيف، فالتمسوا حيلةً، فلم يقدروا إلّا على الأخذ من أفواه الرجال بالتلقين[٣].

[أسماء القراء المشهورين من الصحابة والتابعين ومن ولاهم من المدن المختلفة]

ثمّ إنّهم ذكروا أنّ المشتهرين بإقراء القرآن من الصحابة سبعة: عليّ عليه السلام، وعثمان، وأُبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وأبو الدرداء، وأبو موسى، ومن التابعين كثيرين لا يحصى.

ثمّ تحرّر قومٌ واعتنوا بضبط القراءة أتمّ عنايةٍ حتّى صاروا أئمّة يقتدى بهم، ويرحل إليهم.

فكان بالمدينة أبو جعفر بن يزيد القعقاع، ثمّ شيبة بن نصاح[٤]، ثمّ نافع.

وبمكّة عبد الله بن كثير، وحميد بن قيس الأعرج، ومحمّد بن محيصن[٥].

وبالكوفة يحيى بن وثاب، وعاصم بن أبي النجود، وسليمان الأعمش، ثمّ حمزة، ثمّ الكسائي.

وبالبصرة عبد الله بن أبي إسحاق، وعيسى بن عمر، وأبو عمرو بن العلاء،

---

١. في نسخة «م» و«ق»: لا يقرأون.
٢. في نسخة «ق» و«م»: من.
٣. وفيات الأعيان: ج ٢، ص ٣٢؛ التصحيف: ص ١٣.
٤. هو شيبة بن نصاح بن سرحس مولى أُمّ سلمة.
٥. ذكر الذهبي في كتاب معرفة القرّاء الكبار: ص ٥٦ هكذا: «محمّد بن عبد الرحمان بن محيصن».

وعاصم الجحدري، ثمّ يعقوب الحضرمي.

وبالشام عبد الله بن عامر، وعطيّة بن قيس الكلابي، وإسماعيل بن عبد الله بن المهاجر، ثمّ يحيى بن الحارث الذماري، ثمّ شريح بن يزيد الحضرمي.

واشتهر من هؤلاء في الآفاق الأئمّة السبعة المشهورون المتقدّم ذكرهم، واشتهر من رواة كلّ طريق من طرق السبعة راويان.

[أسماء الرواة المشهورين للقرّاء السبعة]

فعن نافع: قالون، وورش عنه[1].

وعن ابن كثير: قنبل وبزّي عن أصحابه عنه.

وعن أبي عمرو: الدوري والسَوسَي عن اليزيدي عنه.

وعن ابن عامر: هشام، وابن ذكوان عن أصحابه عنه.

وعن عاصم: أبو بكر بن عيّاش، وحفص عنه.

وعن حمزة: خلف، وخلّاد عن سليم عنه.

وعن الكسائي: الدوري وأبو الحارث.

بيان حال أبي بكر وحفص راويي عاصم القارئ المعروف

وحيث أنّ القراءة المتداولة فعلاً هي قراءة عاصم، فمن المناسب ذكر شطر من حال راوييه أبي بكر وحفص توضيحاً لمقام الأوّل من الراويين الّذي رجّحه العلّامة في المنتهى، ومقام ثانيهما الّذي اختاروا روايته في هذه الأعصار الأخيرة، وصارت

١. بهامش نسخة «ز»: قالون؛ هو عيسى بن مينا. ورش؛ هو عثمان بن سعيد.

أقول: انظر عن ترجمة أبي موسى عيسى بن مينا قالون في سير أعلام النبلاء: ج ١٠، ص ٣٢٦، رقم ٧٩.

وانظر عن ترجمة ورش عثمان بن سعيد أيضاً في سير أعلام النبلاء: ج ٩، ص ٢٩٥، رقم ٨٢.

كتابة القرآن بالسواد عليها، وربّما يشيرون إلى البقيّة بالحمرة.

فنقول: أمّا أبو بكر بن عيّاش ـ واسمه شعبة على الأشهر ـ فقد اتّفقت كلمتهم على وصفه بالعلم والعمل والديانة والعدالة والتقوى، قال العلّامة الفاسي[١]: إنّه كان عالماً عاملاً.

وقال وكيع: وهو العالم الّذي أحيى الله به قرنه، وكذلك قال يحيى بن آدم، ويقال: إنّه لم يُفرش له فراش خمسين سنة.

وقال الذهبي: إنّه أحد الأئمّة الأعلام، صدوق ثبتٌ في القراءة، لكنّه في الحديث يغلط ويهم[٢].

وعن يحيى الحمّاني: لمّا حضرت أبا بكر الوفاة بكت أُخته، فقال: ما يبكيك، انظري إلى تلك الزاوية قد ختمت فيها ثمانية عشر ألف ختمةً[٣].

[ترجمة حفص]

وأمّا حفص، فهو وإن نقلوا عن يحيى بن معين وأبي هشام الرفاعي تفضيله في القراءة على أبي بكر إلّا أن يحيى بن معين هذا ذكر في حقّه أنّه ليس بثقة، وذكر مرّة أنّه ليس بشيء.

وقال البخاري: تركوه[٤].

---

١. هذا هو الصواب، وفي نسخة «ق»: الفارسي، وفي «ز»: النصاشي.

٢. في نسخة «ز»: يتّهم.

٣. أورد ترجمته الذهبي في كتاب معرفة القرّاء الكبار، ط دار الكتب العلميّة: ص ٨٠، رقم ١٢. وتوفّي في سنة ثلاث وتسعين ومئة.

٤. التاريخ الكبير: ج ٢، ص ٣٦٣.

وقال أبو حاتم: متروك لا يصدق.

وقال ابن خراش: كذّاب يضع الحديث.

وقال ابن عدي: عامّة أحاديثه غير محفوظة.

وقال ابن حيّان: يقلّب الأسانيد، ويرفع المراسيل.

أقول: إذا كان الرجل بهذه المثابة من عدم صدق اللهجة، والخيانة في نقل الأحاديث النبويّة حتّى أدّى أمره إلى الوضع، أو إلى قلب الإسناد، بمعنى إسناد الحديث المروي عن الضعيف إلى الثقة، أو بالعكس، حسب ما يشتهيه ويقتضيه مناسبة المقام، ويرفع الحديث المرسل الموقوف على الصحابة فيسنده إلى النبيّ ﷺ، كيف يعتمد عليه في النقل عن عاصم؟ وكيف صارت قراءته أصحُّ من قراءة عديله أبي بكر المتّفق على عدم تعمّده الكذب، والوضع؟

وأمّا الوهم، والغلط، فمن الأُمور العادية لأغلب البشر، ولا يضرّ بالنقل، ما لم يخرج عن الحدّ المتعارف، بحيث يخرج الناقل عن الضبط، و[ما] لم يثبت مثله في حقّه احتماله مدفوع بالأُصول العقلائيّة[1].

١. أقول: كلام المصنّف كبرويّاً صحيح، ولكنّه لا ينطبق على أبي بكر بن عيّاش، فهو وإن كان أعلى شأناً من حفص إلّا أنه ضعّف كثيراً من جانب حفظه، ففي تفسير البيان: ص ١٣٢ نقلاً عن تهذيب التهذيب جاء: قال ابن سعد: «كان ثقة صدوقاً عارفاً بالحديث والعلم، إلّا أنّه كثير الغلط». وقال يعقوب ابن شيبة: «في حديثه اضطراب». وقال أبو نعيم: «لم يكن في شيوخنا أحد أكثر غلطاً منه». وقال البزّار: لم يكن بالحافظ. ولكن يمكن التأمّل في هذه الأخبار من بعض الجهات، منها: أنّ الضبط والحفظ في الأخبار والّتي لها تشعّبات كثيرة وكميّتها جدّاً هائلة لا يرتبط بحفظه وضبطه للقراءة الصحيحة، وأيضاً هذه الأخبار معارضة بالأخبار الكثيرة المخالفة لها. وأخيراً أيضاً لا يعلم مستند وأساس هذه التضعيفات، فلا يمكن الاعتماد على كلّ تضعيف إلّا على أساس صحيح.

وقول الذهبي: إنّ حفصاً كان ثبتاً في القراءة واهياً في الحديث[١]، لأنّه كان لا يتقن الحديث ويتقن القرآن كلام واهٍ، إذ الطريق إلى النقل عن عاصم فيما خالف أبا بكر كان منحصراً به، فمن أين يعلم إنّه الثقة؟ وإثبات إتقانه بقوله دوريٌّ، ومن لا يتحرّز[٢] من الوضع على النبيّ ﷺ كيف يتحرّز[٣] من الوضع على عاصم؟

وبالجملة، فلا أشكّ عند التعارض بين قراءته المختصّة به، وقراءة غيره، أنّ قراءة غيره أرجح منه، وقد نبّهناك على بعض المواضع، منها قراءته في قوله تعالى: ﴿واجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾[٤] بكسر الجيم.

[الورود في البحث الأصلي من الرسالة]

الوجوه لترجيح قراءة مَلِك [بدل مالك]

وإذا تمهّدت هذه الأُمور فلنشرع في أصل المقصود من القول في قراءتَي ﴿مَلِك﴾ و﴿مالك﴾.

فنقول: قد رجّح جملة ممّن خاض في هذا المعنى قراءة ﴿مَلِك﴾ بحذف الألف.

منهم: محمّد بن السري المعروف بابن السرّاج، كما هو الصحيح، أو السراج، كما في مجمع البيان[٥]، وهو استاد السيرافي، وأبي عليّ الفارسي، وعليّ بن عيسى الرماني وغيرهم، ونقل عنه الجوهري في كتاب الصحاح في مواضع عديدة.

وذكر ابن خلّكان: أنّه أحد الأئمّة المشاهير، المجمع على فضله ونبله، وجلالة قدره

---

١. معرفة القرّاء: ص ٨٥.

٢ و٣ ـ في نسخة «ق» و«م» في كلا الموردين: يتحرّج.

٤. سورة الإسراء: ٦٤.

٥. مجمع البيان: ج ١، ص ٩٧، ط دار المعرفة.

في النحو والأدب[١].

وذكر ابن الأنباري في طبقات الأُدباء: أنّه أحد العلماء المذكورين، وأئمّة النحو المشهورين.

ومنهم: صاحب الكشّاف، قال: وقراءة ﴿مَلِك﴾ هو الاختيار، لأنّه قراءة أهل الحرمين، ولقوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم﴾[٢]، ولقوله تعالى: ﴿مِلِك الناس﴾[٣]، والملك يعمُّ، والمالك يخصّ[٤].

ومنهم: السيّد الشريف في حاشيته على الكشّاف، قال: و﴿مَلِك﴾ هو المختار، وأوضح الأدلّة الّتي احتجّ بها في الكشّاف وقدّرها[٥].

ومنهم: البيضاوي، قال: قراءة ﴿مَلِك﴾ هو المختار، لأنّه قراءة أهل الحرمين، ولقوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم﴾، ولما فيه من التعظيم[٦].

وفي شرح العلّامة الفاسي على الشاطبيّة: اختار أبو عبيد وجماعة من الأئمّة القراءة بغير الألف.

وفي تفسير العلّامة أبي السعود قرأ أهل الحرمين المحترمين ﴿مَلِك﴾، من المُلْك الّذي هو عبارة عن السلطان القاهر، والاستيلاء الباهر، والغلبة التامّة، والقدرة على التصرّف الكلّي في أُمور العامّة بالأمر والنهي، وهو الأنسب بمقام الإضافة إلى ﴿يوم

١. وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٣٣٩.
٢. سورة غافر: ١٦.
٣. سورة الناس: ٢.
٤. الكشّاف: ج ١، ص ١١.
٥. هامش الكشّاف: ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٧، ط دار الفكر.
٦. تفسير البيضاوي: ج ١، ص ٨.

الدين﴾، كما في قوله تعالى: **﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار﴾**[١][٢].

وذكر شيخنا البهائي ﷺ في آخر مفتاح الفلاح وجوهاً خمسة لترجيح قراءة ملك[٣].

وروى كثير من محدّثي أهل السنّة عن أنس، قال: صلّيت خلف رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ، كلّهم كان يقرأ: **﴿مَلِك يوم الدين﴾**[٤].

وعن الزهري أنّ النبيّ ﷺ كان يقرأ: **﴿مَلِك يوم الدين﴾** بلا ألف، وأبا بكر، وعمر، وعثمان، وطلحة، والزبير، وأُبيّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جبل[٥].

وعلى كلّ حال، فهو الراجح عندي، لوجوه:

أحدها: أنّه القراءة الشائعة المشهورة بين أئمّة القراءة، فقد قرأ بها خمس من القرّاء السبعة، وهم: نافع، وابن كثير، وحمزة، وأبو عمرو، وابن عامر، وهم قرّاء المدينة ومكّة، والكوفة، والبصرة والشام، وقراءة **﴿مالك﴾** اختصّ بها اثنان من السبعة: عاصم، والكسائي، وقد تنسب إلى يعقوب من البصرة، وخلف بن هشام البزّاز من الكوفة، وفي مجمع البيان أنّ له اختياراً[٦]، وليس من السبعة[٧].

الثاني: أنّه القراءة الّتي علم تداولها، وشيوعها، وقراءة الناس بها في بلاد الإسلام

---

١. سورة غافر: ١٦.

٢. تفسير أبي السعود: ج ١، ص ٤٠، ط دار الفكر.

٣. مفتاح الفلاح: ص ٧٥٧، ط جماعة المدرّسين.

٤. الدرّ المنثور: ج ١، ص ٣٦.

٥. الدرّ المنثور ٢: ج ١، ص ٣٦، من دون ذكر لأُبي بن كعب.

٦. في نسخة «ق»: أخباراً.

٧. مجمع البيان: ج ١، ص ٧٨.

من مكّة، والمدينة، والكوفة، والبصرة، والشام، في زمن أئمّتنا عليهم السلام الآمرين بالقراءة بما يقرأه الناس، بخلاف قراءة الألف، فإنّها كوفيّة محضة[1]، ولم يعلم تداولها في تلك الأعصار أو علم خلافها، كما عرفت في المقدّمة الثانية، والفرق بينه وبين الوجه الأوّل أنّ الملحوظ في الترجيح في الأوّل هو اتّفاق أكثر القرّاء السبعة عليه وإن كان الكلّ [لا] من بلد واحد، بخلاف الثاني كما هو واضح.

الثالث: أنّه قراءة حجازيّة، فإنّه قراءة أبي جعفر المعروف بالمدني الأوّل، القارئ على ابن عبّاس، القارئ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، كما هو الظاهر، أو على أُبي بن كعب، كما ذكره القوم.

وقد روى الكليني في الكافي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**أمّا نحن فنقرأ بقراءة أُبيّ**»[2].

وهو قراءة نافع أيضاً الّذي قالوا: أنّه قرأ على سبعين من التابعين، وهو أيضاً قارئ المدينة، وقراءة ابن كثير، وهو قارئ مكّة، ومن المعلوم رجحان قراءة أهل بلد الوحي والتنزيل المتلقّاة عن الصحابة المدركين لقراءة النبيّ صلى الله عليه وآله على قراءة غيرهم، وقراءة ﴿**مالك**﴾ كوفيّةٌ.

الرابع: أنّه قراءة حمزة المتورّع الزاهد العابد، الآخذ قراءته عن حمران بن أعين، أو عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أو عن كليهما، كما عرفت ثبوت هذا الأمر من كلمات الخاصّة، والعامّة.

الخامس: ما رواه العيّاشي عن داوود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقرأ

---

١. ولكن لا بمعنى أنّ جميع الكوفة كانت تقرأ بها، بل على الأرجح أنّها قراءة بعض القرّاء، لأنّ قراءة حمزة ﴿مَلِك﴾ أيضاً، وهو إمام القرّاء في الكوفة.

٢. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٤؛ كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ٢٧، وفيه: «**على قراءة أُبيّ**».

ما لا أُحصي ﴿مَلِك يوم الدين﴾.

وروى عن محمّد بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كان يقرأ ﴿مَلِك يوم الدين﴾، ويقرأ «اهدنا السراط المستقيم»[1][2]، ولو لم يكن في الباب إلّا الروايتان لكفى لقراءة ﴿مَلِك﴾ ترجيحاً إن لم تفيدا تعييناً.

ودعوى أنّ المكتوب في الحديث وإن كان بلا ألف لكن من المحتمل أن يكون المراد فيهما أيضاً هو القراءة بالألف؛ وإنّما أسقطه في الخط اختصاراً واضح الفساد، فإنّ الغرض من الرواية ليس هو الإخبار عن قراءة لهذه الآية في الجملة من غير تعيين لإحدى القراءتين بالضرورة، إذ من البديهي أنّه عليه السلام كان يقرأ هذه الآية، بل كلّ مسلم يقرأها، فليس الغرض إلّا تعيين إحداهما، ولا يمكن أن يكون المكتوب بلا ألف تعييناً لخصوص ما كان معها، فبقي أن يكون تعييناً لخصوص ما كان بلا ألف، مضافاً إلى لزوم متابعة رسم الخط في كلّ مكتوب، كلزوم كتابة الألف في الخط على تقدير إرادة «مالك»، وما حال «مالك» إلّا كحال «عالم»، و«قادر»، و«ضارب»،

---

١. تفسير العيّاشي: ج ١، ص ١٠٤، رقم ٢١ و٢٢، ط مؤسسة البعثة بقم. ورواية الحلبي فيه ﴿مالك يوم الدين﴾. وفيه أيضاً ص ١٠٦، رقم ٢٥ ـ ٢٦، عن داوود بن فرقد والحلبي: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾.
قال السيّد الزنجاني في هامش نسخته: وفي الوسائل في باب جواز تكرار الآية عن الزهري في حديث قال: كان عليّ بن الحسين عليه السلام إذا قرأ ﴿ملك يوم الدين﴾ يكرّرها حتّى كاد أن يموت وعدم تعرّض المصنّف لهذه الرواية إمّا لعدم وجدانه لها، أو لمعارضتها بما روى في المستدرك عن الزهري أيضاً، قال: كان عليّ بن الحسين عليهما السلام إذا قرأ ﴿مالك يوم الدين﴾ يكرّرها حتّى كاد أن يموت. وعن مشكاة الأنوار ما يقرب منه.

٢. ونقل السيّد الزنجاني في هامش نسخته عن المستدرك في باب جواز تكرار الآية في الصلاة عن الحلبي، قال: سمعته يعني أبا عبد الله عليه السلام ما لا أُحصي وأنا أُصلّي خلفه يقرأ ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾، فهذا يعارض ما نقله هنا في قراءة «السراط» بالسين.
وأقول: لا منافاة بأنّ الإمام قرأها بالصورتين، وهو يدلّ على جوازهما.

و«كاتب»، فلا يصحّ أن يكتب «علم»، و«قدر»، و«ضرب»، و«كتب»، ويراد بها أسماء الفاعلين.

وصدور مثله عن عثمان في موضع على خلاف القاعدة لو ثبت لا يوجب فيما ليس غيره عليه، بل القوم متّفقون على أنّ عثمان أيضاً كان يكتب «مالكاً» مع الألف، و«ملكاً» بغيرها، ولذا[١] اتّفقت مصاحفه في قوله تعالى: ﴿ونادوا يا مالِك﴾[٢]، وفي قوله تعالى: ﴿لها مالكون﴾[٣]، على إثبات الألف، وفي قوله تعالى: ﴿لا إله إلّا هو الملك القدّوس﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿مَلِك الناس﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿فتعالى الله الملك الحق﴾[٦]، على حذفها.

نعم ذكر السيوطي أنّه اتّفق منه على خلاف ضابطته في قوله تعالى: ﴿مالك الملك﴾[٧] كتابته بلا ألف[٨].

ومن المقرّر في محلّه أنّ خطّين لا يقاس عليهما: «خط المصحف» و«خط العروض»، لأنّه يثبت فيه ما أثبته اللفظ، ويسقط ما أسقطه، مثلاً يكتبون:

ستبدي لك الأيّام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزور

على هذه الصورة:

---

١. في نسخة «ز»: إذا.
٢. سورة الزخرف: ٧٧.
٣. سورة يس: ٧١.
٤. سورة الحشر: ٢٣.
٥. سورة الناس: ٢.
٦. سورة طه: ١١٤، سورة المؤمنون: ١١٦.
٧. سورة آل عمران: ٢٦.
٨. الإتقان: ج ٤، ص ١٧٢.

ستبدي لكلأيّا مماكن تجاهلاً ويأتي كبلأخبار منلم تزور

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ المحدثين لم يفهموا من الصحيحة الماضية إلّا كون قراءته له بإسقاط الألف.

ولذا قال العلّامة القاساني في الصافي ما لفظه: وقرئ ﴿مَلِك يوم الدين﴾، روى العيّاشي: أنّه قرأه الصادق عليه السلام ما لا يحصى[١].

ثمّ إنّ دلالة الصحيحة الأُولى على المدّعى لا يتفاوت فيها بين أن يكون الغرض منها الإخبار بكون قراءته كذلك، أو يكون الغرض منها تكرار الآية في الصلاة، بعد الفراغ عن كون قراءته بلا ألف.

السادس: ما رواه الحاكم فيما استدركه على الصحيحين وصحّحه، وأبو داود، والبيهقي، عن عائشة، قالت: شكى الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله قحوط المطر[٢]، فأمر بمنبر فوضعه في المصلّى، ووعد الناس يوماً يخرجون فيه، فخرج حين بدى حاجب الشمس، فقعد على المنبر، فكبّر وحمد الله تعالى ثمّ قال:

«إنّكم[٣] شكوتم جدب دياركم واستئخار[٤] المطر إبّان زمنه عنكم، وقد أمركم الله أن تدعوه، ووعدكم أن يستجيب لكم»، ثمّ قال:

«الحمد لله ربّ العالمين، الرحمن الرحيم، مَلِك يوم الدين[٥] لا إله إلّا الله يفعل

---

١. تفسير الصافي: ج ١، ص ٧١.

٢. القحوط: مصدر كالقحط بمعنى احتباس المطر. كذا في هامش نسخة «ز».

٣. في نسخة «ز»: أنتم.

٤. كذا في سنن أبي داود، وفي المستدرك وسنن البيهقي: «استيخار»، وفي نسخة «ز»: «استخار»، وفي نسخة «ق»: «استتخار»، ورسم الخط نسخة «م» غير واضح.

٥. قال السيّد الزنجاني في هامش نسخته: هذا تأييد لا حجّة، لعدم الملازمة بين قراءة «ملك» هنا، وقراءة

⇦

ما يريد، اللّهمّ أنت لا إله إلّا أنت الغني ونحن الفقراء، أنزل علينا الغيث، واجعل ما أُنزل قوة وبلاغاً إلى حين»[1].

قال أبو داوود: حديث غريب، إسناده جيّد، أهل المدينة يقرؤون **﴿مَلِك يوم الدين﴾**، وهذا الحديث حجّةٌ لهم[2]، انتهى.

وفي قول أبي داوود هذا الحديث حجّة لهم، شهادةٌ على ما قدّمنا، من عدم احتمال «مالك»، إذا كتب اللفظ بلا ألف.

[المرسوم في المصاحف العثمانيّة ﴿مَلِك﴾]

السابع: اتّفاق جميع المصاحف الّتي بعثها عثمان إلى الآفاق على كتابة **﴿مَلِك﴾** بغير ألف، ولذا جعلوا قراءة **﴿مالِك﴾** معها مطابقة للمصاحف احتمالاً، وقراءة **﴿ملك﴾** بغير ألف مطابقة لها تحقيقاً، كما سمعت سابقاً من السيوطي، وابن الجوزي، وقد صرّح بهذا المعنى كثيرون.

وأنت خبير بأنّ المطابقة الاحتماليّة لا معنى لها، إذ لا يجوز العدول عن رسم الخط بزيادة حرف فيه، أو إسقاط حرف ثابت، إلّا بقيام قرينة تدلّ على لزوم الزيادة، أو الإسقاط، وعلى تقدير صحّتها فلا شكّ أنّ المطابقة المحقّقة أولى وأرجح من المقدّرة.

وليت شعري! أنّ عاصماً والكسائي مع التزامهما بالقراءة على صورة خط مصحف عثمان، والمطابقة معه تحقيقاً في مواضع لا تحصى ـ كقراءتها في الكهف **﴿ذلك ما كنّا**

⇐«ملك» في الفاتحة. ويقابله تقريباً في التأييد لقراءة «مالك» ما نقل في الإقبال للسيّد ابن طاووس رحمه الله عن مجموعة مولانا الإمام زين العابدين عليه السلام في وداع شهر رمضان من قوله: «يا مالك يوم الدين».

١. سنن أبي داوود: ج ١، ص ٣٠٤؛ ومستدرك الحاكم: ج ١، ص ٣٢٨؛ وسنن البيهقي: ج ٣، ص ٣٤٩.

٢. سنن أبي داوود: ج ١، ص ٣٠٤، رقم ١١٧٣.

نبغ﴾[١] بغير ياء، وقراءتهما ﴿فلا تسئلن﴾[٢] في سورة هود بغير ياء، إلى غير ذلك، مع أنّ عثمان كتب في سورة يوسف ﴿نبغي﴾[٣] مع الياء، ولا وجه ظاهراً لسقوط الياء في الكهف، إذ ليس مجزوماً، ولم يُجوّز القراءة بالياء باحتمال سقوطها [في الأصل] اختصاراً متابعةً لرسم خطّه، وهكذا في مواضع كثيرة ـ كيف لم يلتزما في المقام بمتابعة صورة خطّه المرسوم في جميع المصاحف على نهج واحد؟!

أو إنّهما كيف اقتصرا في قوله تعالى: ﴿ملك الناس﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿الله الملك الحق﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿لا إله إلّا هو الملك القدّوس﴾[٦]، على خصوص القراءة بغير ألف، ولم يجوّزا القراءة معها مع صحّة المعنى في هذه معها أيضاً؟

ولو اعتذرا بثبوت النقل عندهما بزيادة الألف في الفاتحة، فكيف لم يثبت هذا النقل عند مشايخهما المتقدّمين عليهما الّذين تعلّما القراءة منهم؟

نعم لهما التفصّي بناءً على أصلهم من ثبوت القراءات كلّاً عن النبيّ ﷺ.

[اعتراض المصنّف على كلام الفخر الرازي في توجيهه لقراءة ﴿مالك﴾]

ويظهر من تفسير الفخر الرازي اعتماد الكسائي في ترجيح ﴿مالِك﴾، وتعدّيه عن رسم الخط على وجه عجيب، قال ما لفظه:

الملك وإن كان أغنى من المالك غير أنّ الملك يطمع فيك، والمالك أنت تطمع فيه،

---

١. سورة الكهف: ٦٤.
٢. سورة هود: ٤٦.
٣. سورة يوسف: ٦٥.
٤. سورة الناس: ٢.
٥. سورة طه: ١١٤؛ سورة المؤمنون: ١١٦.
٦. سورة الحشر: ٢٣.

وليست لنا طاعات، ولا خيرات، فلا يريد أن يطلب منّا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات، بل يريد أن نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة، وإعطاء الجنّة بمجرّد الفضل، فلهذا السبب قال الكسائي: اقرأ ﴿مالِك يوم الدين﴾، لأنّ هذه القراءة هي الدالّة على الفضل الكثير، والرحمة الواسعة[1]، انتهى.

والأولى السكوت في المقام وعدم التعرّض لهذا الكلام بنقض وإبرام، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً.

الثامن: إنّه من المتّفق عليه أنّ إضافة اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال لا توجب التعريف، وقد وقع في المقام نعتاً للمعرفة، فيحتاج تصحيح النعت في قراءة ﴿مالك﴾ بالألف إلى توجيه جعله بمعنى الماضي لتحقّق وقوعه، نظير قوله تعالى: ﴿ونادى أصحاب الجنّة﴾[2]، والمعنى أنّه ملك الأمور في يوم الدين، واليوم ظرف في الحقيقة، إلّا أنّه أُضيف إليه توسّعاً، اجراءً له مجرى المفعول به، أو جعله بمعنى الاستمرار، لكن قراءة «ملك» بغير ألف غنية عن التوجيه، وللقوم كلمات طويلة في الباب يؤدّي التعرّض لها ولما فيها إلى الإسهاب والإطناب.

التاسع: إنّ «المُلك» بضمّ الميم بمعنى السلطنة، وبالكسر والفتح ما يملكه المالك، وقد أثبت الله لنفسه[3] السلطان في هذا اليوم، وتمدّح به، فقال: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار﴾[4]، وقراءة ﴿ملك﴾ من غير ألفٍ منطبقة على ما تفيده هذه الآية بلا تكلّف، وهو الأنسب بمقام هذا اليوم العظيم الّذي لا يتحمّل العقول سماع أوصاف

١. التفسير الكبير: ج ١، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.
٢. سورة الأعراف: ٤٤.
٣. في نسخة ز: نفسه.
٤. سورة غافر: ١٦.

عظمته في ذلك اليوم.

العاشر: إنّ المتعارف في الإضافة إلى الزمان وما يفيد مفاده هو «الملك» وما بمعناه، فيقال: ملك العصر، وسلطان الوقت، وملك الزمان، وأشباهها.

الحادي عشر: ما ذكره ابن السرّاج: من أنّ الملك يملك الكثير من الأشياء، ويشارك غيره من الناس في ملكه، بالحكم عليه، وكلّ ملك مالك، وليس كلّ مالك ملكاً.

وإنّما قال تعالى: ﴿**مالك الملك**﴾[1]، لأنّه تعالى يملك ملوك الدنيا، وما ملكوا، فمعناه أنّه يملك ملك الدنيا، فيؤتي الملك فيها من يشاء فأمّا يوم الدين، فليس إلّا ملكه، وهو ملك الملوك يملكهم كلّهم، وقد يستعمل هذا في الناس، يقال: فلانٌ ملك الملوك، وأمير الأُمراء، يراد بذلك أنّ من دونه ملوكاً وأُمراء، ولا يقال: ملك الملك، ولا أمير الإمارة، لأنّ «أميراً» و«مَلِكاً» صفة غير جارية على فعل، فلا معنى لإضافتها إلى المصدر، فأمّا إضافة «ملك» إلى الزمان فكما يقال: ملك عام كذا، وملوك الدهر الأوّل، وملك زمانه، وسيّد زمانه، فهو في المدح أبلغ.

والآية إنّما نزلت في الثناء، والمدح لله تعالى، ألا ترى إلى قوله ﴿**ربّ العالمين**﴾؟ والربوبيّة والمُلْك متشابهان[2].

الثاني عشر: إنّه ذكر جماعة، منهم السيّد الشريف وشيخنا البهائي، من أنّ قراءة ﴿**ملك**﴾ أشبه بما في خاتمة الكتاب[3]، من وصفه تعالى بالملكيّة بعد الربوبيّة،

---

١. سورة آل عمران: ٢٦.

٢. مجمع البيان: ج ١، ص ٩٨.

٣. الظاهر مقصوده «بما في خاتمة الكتاب» سورة الناس، عند قوله تعالى: ﴿**قل أَعوذُ بربِّ النّاس مَلِك النّاس**﴾، ولكن جاء من بعده ﴿**إله النّاس**﴾، فتأمّل.

فيناسب الافتتاح الاختتام[١].

[ما يستنتج من الوجوه الاثني عشر لترجيح قراءة ﴿ملك﴾]

والعمدة من هذه الوجوه هي السبعة الّتي قدّمتُ ذكرها، وكلّها ممّا سنحت لهذا الضعيف، ثمّ الثلاثة الّتي يتلوها ممّا ذكرها غيري.

بل لولا الإجماع على جواز القراءة بـ«مالك» لكان الذهاب إلى تعيين قراءة «ملك» بلا ألفٍ متّجهاً، سيّما والمسألة من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير في الطرق.

ومن لا يقول بلزوم الأخذ بطرف التعيين إذا دار الأمر بينه وبين التخيير في التكليفيّات، يقول به في الطرق إمّا مطلقاً، أو إذا لم يكن الدليل الأوّل على حجيّة ذلك الطريق على وجه يستفاد منه حجيّة كلّ منهما في حدّ ذاته، واتّفق الدوران في الحجيّة الفعليّة، كما بين الراجح والمرجوح من صنف الخبر الواجد لشرائط الحجيّة، ومقامنا أيضاً من هذا القبيل في وجه، فمن لم يحصل له القطع من الإجماع بجواز القراءة بـ«مالك»، ودار أمره في مقام الامتثال بينه وبين تلك القراءة المشهورة بين القرّاء المتفقيّن[٢] المتداولة في معظم بلاد المسلمين في أعصار الأئمّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين فليقتصر عليها.

الوجوه لترجيح قراءة ﴿مالك﴾

وللقوم احتجاجات عجيبة لمن رجّح «مالكاً»، نذكرها لزيادة الاعتبار وكثرة الأنصار.

---

١. هامش الكشّاف: ج ١، ص ٥٦ و٥٧، ط دار الفكر؛ مفتاح الفلاح: ص ٧٥٧.

٢. في نسخة ز: المتعيّنين.

أحدها: إنّها موافقة لقوله تعالى: ﴿**يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذٍ لله**﴾[١]، فإنّ إثبات الأمر له سبحانه بعد نفي المالكيّة من كلّ نفسٍ يشعر بأنّ المراد بالأمر الملك، وإثبات الملك في ذلك اليوم يناسب ﴿**مالكِ يوم الدين**﴾.

الثاني: إنّ فيه حرفاً زائداً، فكانت قراءته أكثر ثواباً.

الثالث: إنّه يحصل في القيامة ملوك كثيرون، وأمّا المالك الحقّ ليوم الدين فليس إلّا الله.

الرابع: إنّ هذه الصفة أمدح، لأنّه لا يكون مالكاً للشيء إلّا وهو يملكه، وقد يكون مَلِكاً للشيء ولا يملكه، كما يقال: ملك العرب، وملك الروم، وقد يدخل في **المِلْك** ـ بالكسر ـ ما لا يدخل في المُلْك ـ بالضمّ ـ، يقال: فلان مالك للدراهم، ولا يقال: مَلِك الدراهم.

الخامس: إنّ المالك مالك للعبيد، والمَلِك مَلِك للرعيّة، والعبيد أدون حالاً من الرعيّة، و[الرعيّة] يمكنهم إخراج أنفسهم عن كونهم رعيّةً لذلك الملك، والمملوك لا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكاً، والملك يجب عليه رعاية الرعيّة، قال عليه السلام: «**كلّكم راع وكلكم مسؤول عن رعيّته**»[٢]، والرعيّة لا يجب عليهـ[ـا] خدمة المَلِك، أمّا المملوك فإنّه يجب عليه خدمة المالك، ولا يستقلّ بأمر إلّا بإذن مولاه، حتّى أنّه لا يصحّ منه القضاء، والإمامة، والشهادة، وإذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافراً، فعلمنا أنّ الانقياد والخضوع في المملوكيّة أتمُّ منه في كونه رعيّة.

والرازي[٣] قدّر هذا الوجه الخامس، وجعله وجوهاً ثلاثة، وليس منه بعجيب.

---

١. سورة الانفطار: ١٩.

٢. بحار الأنوار: ج ٧٥، ص ٣٨.

٣. تفسير فخر الرازي: ج ١، ص ٢٣٧. ولكنّه جعله وجوهاً ستّة، ولعلّ ما هنا من سهو القلم.

الجواب عن الوجوه المذكورة

والجواب عنها أنّها إمّا أن يراد بها الاحتجاج بها على ترجيح إحدى القراءتين الثابتتين، واختيارها في مقام القراءة على الأُخرى، أو الاحتجاج بها على لزوم التعدّي عن رسم الخط بزيادة الألف.

فإن كان الثاني، فيردُّ عليها بعد النقض بجريان كلّها في مثل قوله تعالى: ﴿لا إله إلّا هو الملك القدّوس﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ملك الناس﴾[2]، بل جريانها فيه أولى، حيث أُضيف الملك إلى الناس، فيقال: إنّ كونهم مملوكين أدخل في الخضوع والانقياد، وإنّ كونه ملكاً لا يدلّ على كونهم مملوكين، لجواز كونه من قبيل: ملك العرب، بخلاف المقام، فإنّه أُضيف الملك إلى اليوم، والمراد السلطان الظاهر، والاستيلاء الباهر على الأمر والنهي في ذلك اليوم، فلا يجري فيه احتمال أمثال هذه الخرافات.

إنّ ذيل الآية الأُولى أعني قوله تعالى ﴿والأمر يومئذ لله﴾[3] يناسب قراءة ﴿ملك﴾ من غير ألف، فهو على العكس [الـ]أوّل.

ووضوح فساد الثاني في الدلالة على لزوم زيادة حرفٍ لا يعلم أنّها من المنزل بديهي.

والثالث مثله، إذ لا يحصل في القيامة ملك أصلاً، بل من كان ملكاً فإنّما هو في أيّام قليلة على شرذمة يسيرة، وعلى تقدير حصولهم فالمناسب أيضاً العكس، بأن يقال:

---

١. سورة الحشر: ٢٦.

٢. سورة الناس: ٢.

٣. سورة الانفطار: ٩١.

أمّا الملك الحقّ الّذي هو السلطان الّذي لا يزال ملكه فهو الله تعالى.

وكذا الرابع والخامس، فإنّ المضاف إليه في المقام هو الأمر والنهي، والأحوال والحوادث، وفي مثلها أيضاً يستحيل انفكاك كونه ملكاً للأمر عن دخول ذلك الأمر تحت سلطانه، وكثرةُ الخضوع في العبيد ووجوب الطاعة عليهم لا ربط له بالمقام.

وإن كان الغرض من هذه الاحتجاجات هو الأوّل فمن البيّن عدم ارتباط المدّعى بشيءٍ منها، فإنّ الموافقة للآية الأُخرى؛ وكون المالك الحقّ في ذلك اليوم هو الله تعالى؛ لا يصير مرجّحاً لاختيار[1] قراءة ثابتةٍ على أُخرى ثابتة، وكذلك كون هذه الصفة أمدح.

نعم لزيادة الثواب بزيادة الحرف مدخل في هذا المدّعى، وكذلك لو ثبت أنّ كلّ قراءة متضمّنة للفظ أمدح، أكثرُ ثواباً، إلّا أنّه خارج عمّا هو المنظور من التشاجر والاختلاف في أمثال المقام، بل هو من قبيل اختيار سورة على سورة، أو آية طويلة على قصيرة، وأين هذا من الحجج المدوّنة المعروفة لاختلاف القرّاء ورواتهم؟ مضافاً إلى بطلان أصل المبنى عندنا؛ من كون القراءتين ثابتتين منزلتين من الله تعالى، كما مرّ شطر من الكلام في ذلك في المقدّمات السابقة.

خاتمة

[في الإشارة إلى بعض أخبار التحريف في الكتب المعتمدة عند أهل السنّة]

اعلم أنّ مسألة وقوع التحريف في القرآن بالنسبة إلى هذا الموجود بأيدينا من نقص[2] بعض الكلمات أو تبديل بعضها ببعض مسألة خلافيّة طويلة الذيل، قد كفانا

---

١. في نسخة «ز»: الاعتبار.

٢. في نسخة «م» و«ق»: نقصان.

مؤونة الخوض فيها بعض سلفنا الصالحين شكر الله مساعيهم أجمعين.

وليست الرسالة موضوعة لذكرها إلّا أنّه لا زال[١] كثير من علماء أهل السنّة يشنّعون على الإماميّة أشدّ تشنيع في إيرادهم الروايات الدالّة على وقوع التحريف، ويدّعون أنّ القرآن عند الإماميّة دفتر لعثمان يجمع فيه بين الأُمور الغير المرتبطة يثبت فيه ما يشاء، ويسقط عنه ما يشاء، وقد يعبّرون عنه بالتقويم القديم[٢] على لسان الإماميّة، أو بالبياض العثماني، ومن شأن البياض جمع المتفرّقات فيه وتفريق المجتمعات، كما هو المصطلح عند العجم في استعمال هذا اللفظ. وينسبون إليهم أنّ كافي أبي جعفر الكليني عندهم أصحّ من القرآن، حيث لم يقع فيه تحريف، وأنّه لا يصحّ عندهم الاحتجاج بشيءٍ من الآيات، وأشباه هذه الكلمات، والخرافات، والمفتريات، ممّا أوضح بطلانها جماعةٌ من الأكابر الأثبات.

فرأيتُ أن أثبت في هذه الخاتمة شطراً يسيراً ممّا أورده أكابرهم وأعلامهم في كتبهم، وصحفهم الدينيّة، بل في صحاحهم، من أشباه الروايات الموجودة في كتب الإماميّة من روايات التحريف، بل ثبت عندهم بطرق معتبرة متعدّدة عن جماعة ممّن يعتقدون فيه[٣] غاية الجلالة والعظمة والوثاقة والديانة إسناد اللحن والخطأ إلى هذا الموجود، والإماميّة وإن ادّعى جماعة منهم وقوع التحريف لكن لا بمعنى تبديل كلمةٍ إلى ما هو غلطٌ ولحن.

١. في نسخة «ز»: لمّا يزل كثير من علماء السنّة.

٢. في نسخة «ق»: العتيق.

٣. كذا في النسخ.

[أخبارهم بوقوع اللحن في القرآن منها في قوله تعالى: ﴿إنْ هذان لساحران﴾ و﴿المقيمين الصلاة﴾ و﴿إنّ الّذين آمنوا والّذين هادوا والصابئون﴾]

في الإتقان: قال أبو عبيد في فضائل القرآن: حدّثنا أبو معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال: سألتُ عائشة عن لحن القرآن عن قوله تعالى: ﴿إنْ هـذانِ لساحرانِ﴾[١] وعن قوله: ﴿والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة﴾[٢]، وعن قوله: ﴿إنّ الّذين آمنوا والّذين هادوا والصابئون﴾[٣]؟ قالت: يا ابن أخي[٤]، هذا عمل الكتّاب أخطؤوا في الكتاب[٥].

قال العلّامة السيوطي [بعد إيراده لهذا الخبر تماماً]: هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين[٦]، يريد به البخاري ومسلماً، فإنّ شرطهما في الخبر الصحيح عندهم أشدّ من بقيّة المحدّثين.

ودلالته على أنّ عائشة المجتهدة الفقهية المحدّثة المأمونة الحافظة لأربعين ألف

١. سورة طه: ٦٣.

٢. سورة النساء: ١٦٢.

٣. سورة المائدة: ٦٩.

٤. الدرّ المنثور: ج ٢، ص ٢٤٦، ط مكتبة المرعشي قم؛ والإتقان ط قم: ج ٢، ص ٣٢٠.

٥. فضائل القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلّام الهروي: ص ١٦١، باب تأليف القرآن. وراجع كتاب المصاحف: ص ٣٤؛ وتفسير القرطبي: ج ٦، ص ١٣ ـ ١٥، وج ١١، ص ٢١٦؛ والمقنع: ص ١١٧ ـ ١١٩؛ وتذكرة الحفّاظ: ص ٤١٧؛ وتاريخ المدينة: ص ١٠١٤؛ ومحاضرات الأُدباء للراغب الإصبهاني: ج ٢، ص ٤٣٥. وراجع أيضاً كتاب تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ص ٢٥ و ٥٠، وكتاب الطرائف: ص ٤٩٠؛ وتفسير الطبري ط دار الفكر، الجزء السادس عشر: ص ١٨٠؛ وفتح القدير: ج ١، ص ٥٣٧.

٦. الإتقان: ج ٢، ص ٣٢٠، ط قم.

حديث كانت تعتقد الخطأ في الكتابة الموجودة واضحة، كاعتقاد عروة المجمع على جلالته وإمامته، وكثرة علمه وبراءته، وأنّه أحد الفقهاء السبعة بالمدينة ـ كما في الكواكب الدراري[١] شرح البخاري ـ، فإنّه بعد اعتقاد اللحن راجع إلى عائشة لكشف كربته، وإزالة ريبته، فقرّرته على ذلك.

وقد روى كثيرٌ من أئمّتهم ونقّادهم هذا الحديث، مثل سعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وابن أبي داوود، وابن جرير، وابن المنذر، على ما نسب إلى جميعهم في الدرّ المنثور[٢].

وقد رواه الراغب أيضاً في محاضراته، وأبو عمرو الداني في مقنعه[٣].

والسيوطي وإن نقل عن جماعةٍ منهم إنّهم تكلّفوا أجوبة من الروايات المتضمّنة لإسناد اللحن من عثمان وغيره إلّا أنّه اعترف بعدم جريان شيءٍ منها في هذا الحديث الصحيح.

وفي الدرّ المنثور: أخرج ابن أبي داوود، عن عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر القرشي، قال: لمّا فرغ من المصحف أتى به إلى عثمان فنظر فيه فقال: قد أحسنتم وأجملتم، أرى فيه شيئاً من لحن ستقيمه[٤] العرب بألسنتها.

وأخرج ابن أبي داوود عن عكرمة، قال: لمّا أتى عثمان بالمصحف رأى فيه شيئاً من لحن، فقال: لو كان المملي من هذيل والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا.

---

١. لابن زكنون الحنبلي.

٢. الدرّ المنثور: ج ٢، ص ٢٤٦، ط قم.

٣. في نسخة «ز»: في مضيفه. ولعلّه «في مصنّفه» وهو تصحيف.

٤. في نسخة «ز»: يستقيمه. راجع كنز العمّال: ج ٢، ص ٥٨٦ ـ ٥٨٧، وفتح القدير للشوكاني: ج ١، ص ٥٣٧، وسير أعلام النبلاء للذهبي: ج ٤، ص ٤٤٢ باسناد آخر، وضعّفه لجهالة عبد الله بن فطيمة فيه، ولكن تضعيفه لا يؤثّر في تضعيف هذا الخبر، حيث ورد من طرق أُخرى.

وأخرج ابن أبي داوود عن قتادة: إنّ عثمان لمّا رفع إليه المصحف فقال: إنّ فيه لحناً، وستقيمه[١] العرب بألسنتها[٢].

وفي الإتقان: عن أبي عبيد، حدّثنا حجّاج، عن هارون بن موسى، أخبرني الزبير بن الخرّيت[٣]، عن عكرمة، قال:

لمّا كتبت المصاحف عرضت على عثمان فوجد فيها حروفاً من اللحن، فقال: لا تغيّروها، فإنّ العرب ستغيّرها ـ أو قال: ستعرّبها ـ بألسنتها، لو كان الكاتب من ثقيف والمُملي من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف.

أخرجه من هذا الطريق ابن الأنباري في كتاب الردّ على من خالف مصحف عثمان، وابن أشته في كتاب المصاحف[٤].

[في قوله تعالى: ﴿إنْ هذانِ لساحرانِ﴾]

وعن الثعلبي في تفسيره وابن قتيبة في كتاب المشكل أنّ عثمان قال في قوله تعالى: **﴿إنْ هذان لساحران﴾**[٥]: إنّ في القرآن[٦] لحناً، فقال رجل: صحّح ذلك الغلط، فقال: دعوه فإنّه لا يحلّل حراماً، ولا يُحرّمُ حلالاً[٧].

---

١. في نسخة «ز»: ويستقيمه، وفي نسخة «م»: سيقيمه.
٢. الإتقان: ج ٢، ص ٣٢٠؛ والدرّ المنثور: ج ٢، ص ٢٤٦، ط قم.
٣. كذا في المصدر، ونسخة «م»، وفي نسخة «ز»: خرّيت، وظاهر نسخة «ق»: الحريث.
٤. الإتقان: ج ٢، ص ٣٢٠.
٥. سورة طه: ٦٣.
٦. في «ز»: القراءة.
٧. تفسير الثعلبي: ج ٦، ص ٢٥٠. وراجع تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ص ٢٥ و٢٦ و٥٠ و٥١، ط المكتبة العلميّة، بيروت.

وذكر البغوي في تفسير معالم التنزيل في تفسير قوله تعالى: ﴿لكن الراسخون في العلمِ منهم والمؤمنون يؤمنون بما أُنزِلَ إليك وما أُنزِلَ من قبلكَ والمقيمين الصلوة﴾[١]: واختلفوا في وجه انتصابه، فحكي عن عائشة وأبان بن عثمان أنّه غلط من الكاتب، ينبغي أن يكتب «والمقيمون الصلوة».

وكذلك في سورة المائدة: ﴿إنّ الّذين آمنوا والّذين هادوا والصابئون﴾[٢]، وقوله: ﴿إنْ هذان لساحران﴾، قالوا: ذلك خطأ من الكاتب.

وقال عثمان: إنّ في المصحف لحناً، وستقيمه العرب بألسنتها، فقيل له: ألا تغيّره؟ فقال: دعوه، فإنّه لا يحلّل حراماً، ولا يحرّم حلالاً[٣].

[في قوله تعالى: ﴿حتّى تستأنسوا وتسلّموا﴾]

وفي الإتقان: عن ابن جرير وسعيد بن منصور في سننه، من طريق سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس، في قوله تعالى: ﴿حتّى تستأنسوا وتسلّموا﴾[٤]، قال: إنّما هي خطأٌ من الكاتب، «حتّى تستأذنوا وتسلّموا»[٥].

أخرجه ابن أبي حاتم بلفظ ـ هو فيما أحسب ـ: ممّا أخطأ به الكاتب.

وعن الحاكم في مستدركه أنّه روى عن مجاهد، عن ابن عبّاس، في قوله تعالى: ﴿لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتّى تستأنسوا﴾، قال: أخطأ الكاتب، «حتّى

---

١. سورة النساء: ١٦٢.

٢. سورة المائدة: ٦٩.

٣. تفسير البغوي: ج ١، ص ٤٩٨ ويوجد في هامشه ردّ من محقّقه، وراجع زاد المسير: ج ٢، ص ٢٢١؛ وكتاب المصاحف للسجستاني: ص ٣٣؛ وتاريخ المدينة لابن شبه: ط دار الفكر، ج ٣، ص ١٠١٣.

٤. سورة النور: ٢٧.

٥. الإتقان: ج ٢، ص ٣٢٧؛ وجامع البيان: ج ١٨، ص ٨٧.

تستأذنوا».

ثمّ قال: حديث صحيح الإسناد على شرط الشيخين[١].

بل يظهر من الدرّ المنثور أنّ هذا الحديث رواه كثير من أعاظم أهل السنّة ونقّادهم[٢]، كالفريابي شيخ البخاري وأُستاده، [وسعيد بن منصور] وعبد بن حميد، [وابن جرير] وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن الأنباري، وابن مندة، وابن مردويه، والبيهقي [في شعب الايمان، والضياء] في المختارة، وقد التزم فيها بإخراج الأحاديث الصحيحة فيها[٣].

وفي مجمع البيان للطبرسي بعد نقله عن ابن عبّاس [قال:] وكذلك يُروى عن أبي عبد الله عليه السلام[٤].

[في قوله تعالى: ﴿أفلم ييأس الّذين آمنوا﴾]

وفي الإتقان: عن ابن الأنباري، عن طريق عكرمة عن ابن عبّاس: أنّه قرأ: «**أفلم يتبيّن الّذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً**»، فقيل له: إنّ في المصحف **﴿أفلم ييأس الّذين آمنوا﴾**[٥]، قال: أظنّ أنّ الكاتب كتبها وهو ناعس[٦].

١. مستدرك الحاكم: ج ٢، ص ٣٩٦. وأورد في ذيله الذهبي تأييداً له رواية شعبة، عن أبي بشر، عن مجاهد، عن ابن عبّاس ﴿حتّى تستأنسوا﴾، قال: أخطأ الكاتب، «حتى تستأذنوا».

٢. في نسخة «ق» و«م»: ثقاتهم.

٣. راجع الدرّ المنثور: ج ٦، ص ١٧١، وما بين المعقوفات منه.

٤. مجمع البيان: ج ٧، ص ٢١٣، ط دار المعرفة، ولكن فيه: وكذلك يروى عن عبد الله.

٥. سورة الرعد: ٣١.

٦. الإتقان: ج ٢، ص ٣٢٧، ط قم.

[الاستنكار الشديد لابن حجر على منكري صحّة هذه الأخبار]

وفي الدرّ المنثور: أخرجه ابن جرير، وابن الأنباري في المصاحف[1].

وفي فتح الباري لعلّامتهم المحدّث المتبحّر في فنون الحديث الحافظ العسقلاني أنّه روى ابن جرير، وعبد بن حميد بإسناد صحيح كلّهم من رجال البخاري عن ابن عبّاس أنّه كان يقرأها «**أفلم يتبيّن**»، ويقول: كتبها الكاتب وهو ناعس.

ثمّ قال بعد فاصلة يسيرة: وأمّا ما أسنده الطبري عن ابن عبّاس فقد اشتدّ إنكار جماعة ممّن لا علم له بالرجال صحّته، وبالغ الزمخشري في ذلك كعادته إلى أن قال: هي والله فرية بلا مرية، وتبعه جماعة، والله المستعان.

وقد جاء عن ابن عبّاس نحو ذلك في قوله تعالى: ﴿**وقضى ربّك أن لا تعبدوا إلّا إيّاه**﴾[2]، [قال: «ووصّى»، التزقت الواو في الصاد]، أخرجه سعيد بن منصور بإسناد جيّد عنه.

وهذه الأشياء، وإن كان غيرها المعتمد، لكن تكذيب المنقول بعد صحّته ليس من دأب أهل التحصيل، فلينظر في تأويله بما يليق[3]. انتهى.

فانظر إلى اهتمام هذا المحقّق المتبحّر على إثبات هذا النقل عن ابن عبّاس، وتأمّل في قوله: «والله المستعان»، ونفي التحصيل عن النافي لصحّة الخبر.

وفي مجمع البيان للطبرسي: قرأ عليّ، وابن عبّاس، وعليّ بن الحسين، وزيد بن عليّ، وجعفر بن محمّد، وابن أبي مليكة، وعكرمة، والجحدري، وابن يزيد المزني:

---

١. الدرّ المنثور: ج ٥، ص ٦٥٢، ط دار الفكر بيروت.

٢. سورة الإسراء: ٢٣.

٣. فتح الباري: ج ٨، ص ٣٧٣، طبعة دار المعرفة. وما بين المعقوفين منه.

«أفلم يتبيّن»[١].

وروى سعد بن عبد الله القمّي: قرأ الصادق: **«أفلم يتبيّن الذين آمنوا»**[٢].

وروى السيّاري بإسناده عن مروان بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام: **«أفلم يتبيّن الّذين آمنوا»**.

أقول: والمعنى مساعد لهذه القراءة جدّاً[٣]، غير مناسب للقراءة المشهورة ظاهراً، حتّى التجأوا إلى جعل اليأس بمعنى العلم والتبيّن.

وحكى في مجمع البيان عن ابن جنّي أنّه لغة فخذ من النَخَع، يعني استعمال اليأس في معنى العلم، واستشهد بقول القائل:

ألم يَـيْأس الأقـوامُ أَنّي أنـا ابْـنه وإنْ كنتُ عنِ أرض العشيرةِ نائياً

وقال سحيم بن وثيل:

أقـولُ لأهـلِ الشِّـعبِ إذ يَأسرونَـني ألم يَيأسُوا أنّـي ابـن فـارِسِ زَهْـدَمٍ

أي ألم يعلموا.

قال ابن جنّي: ويشبه عندي أن يكون هذا أيضاً راجعاً إلى معنى اليأس، وذلك أنّ المتأمّل للشيء المتطلّب لعلمه ذاهب بفكره في جهات تعرّفه إيّاه، فإذا ثبت نفسه على شيء اعتقده، وأضرب عمّا سواه، فلم ينصرف إليه كما ينصرف اليأس عن الشيء ولا يلتفت إليه، هذا طريق الصنعة فيها[٤]. انتهى.

---

١. مجمع البيان: ج ٥ ـ ٦، ص ٤٤٩.

٢. عنه المجلسي في بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ٦٢، ط بيروت، وج ٩٢، ص ٦٣، ط المطبعة الإسلاميّة، إيران.

٣. في نسخة «ز»: «جيّد».

٤. مجمع البيان: ج ٥، ص ٤٤٩، ط دار المعرفة.

ولقد أجاد ابن جنّي فيما ذكره وأفاد وجاء بما فوق المراد.

ولعلّ إرجاعه إلى معنى اليأس بأن يكون المراد «ألم ييأسوا» من تطرّق الاحتمالات وتشعّبها أولى.

[في قوله تعالى: ﴿وقضى ربّك أن لا تعبدوا إلّا إيّاه﴾]

وفي الدرّ المنثور: أخرج الفريابي، وسعيد بن منصور، وابن جرير، وابن المنذر، وابن الأنباري في المصاحف من طريق سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس، في قوله تعالى: **﴿وقضى ربّك أن لا تعبدوا إلّا إيّاه﴾**[1]، قال: التزقت الواو بالصاد، وأنتم تقرؤونها: **﴿وقضى ربّك﴾**.

وأخرج ابن أبي حاتم من طريق الضحّاك، عن ابن عبّاس، مثله.

وأخرج أبو عبيد، وابن منيع، وابن المنذر، وابن مردويه من طريق ميمون بن مهران، عن ابن عبّاس، قال: أنزل الله هذا الحرف على لسان نبيّكم: «**ووصّى ربّك أن لا تعبدوا إلّا إيّاه**»، فلصقت إحدى الواوين بالصاد، فقرأ الناس: **﴿وقضى ربّك﴾**، ولو نزلت على القضاء ما ترك به أحد[2].

وفي الإتقان: عن ابن أشته، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس: استمدّ الكاتب مداداً كثيراً، فالتزقت الواو بالصاد.

و[أيضاً أخرجه ابن أشته] من طريق آخر عن الضحّاك أنّه قال: كيف تقرأ هذا الحرف؟ قال: **﴿وقضى ربّك﴾**، قال: ليس كذلك نقرأها نحن ولا ابن عبّاس، إنّما هي «**ووصّى ربّك**»، كذلك كانت تقرأ وتكتب، فاستمدّ كاتبكم فاحتمل القلم مداداً

---

١. سورة الإسراء: ٢٣.

٢. الدرّ المنثور: ج ٤، ص ١٧٠، ط دار الفكر.

كثيراً، فالتزقت الواو بالصاد، ثمّ قرأ: ﴿ولقد وصيّنا الّذين أوتوا الكتاب﴾[١]، ولو كانت قضاء من الربّ لم يستطع أحدٌ ردّ قضاء الربّ، ولكنّه وصيّةٌ أوصى بها العباد[٢].

[في قوله تعالى: ﴿الّذين يُؤتُون ما آتَوا﴾]

وفي الإتقان: أخرج الإمام أحمد في مسنده، وابن أشته[٣] في المصاحف من طريق إسماعيل المكّي، عن ابن أبي خلف مولى بني جمح، أنّه دخل مع عبيد بن عمير[٤] على عائشة، فقال: جئتكِ أن أسألكِ عن آية من كتاب الله، كيف كان رسول الله يقرأها؟ قالت: أيّةُ آية؟ قال: ﴿الّذينَ يُؤتُونَ ما آتوا﴾[٥]، أو «الّذين يَأتون ما أتوا»[٦]؟ فقالت: أيّهما أحبّ إليك؟ قلت: والّذي نفسي بيده لأحدهما أحبّ إليّ من الدنيا جميعاً، قالت: أيّهما؟ قلت: «الّذين يأتون ما أتوا»، فقالت: أشهد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذلك كان يقرأها، وكذلك أُنزلت لكن الهجاء حُرِّف[٧].

وفي الدرّ المنثور أنّه أخرجه سعيد بن منصور، وأحمد، وعبد بن حميد، والبخاري

---

١. سورة النساء: ١٣١.
٢. الإتقان: ج ٢، ص ٣٢٧.
٣. في نسخة «ز»: شيبة.
٤. كذا في نسخة «ق» و«م» والمصدر في هذا المورد والمورد الّذي سيأتي بعد قليل، ولكن في نسخة «ز»: عمر.
٥. سورة المؤمنون: ٦٠.
٦. فالمعنى على قراءة المصحف: يعطون ما أعطوا من الصدقات، وعلى القراءة الثانية أي «يأتون ما أتوا»: يفعلون ما فعلوا من الطاعات، كذا في تفسير كنز الدقائق: ج ٩، ص ١٩٥، ط الإرشاد الإسلامي.
٧. الإتقان: ج ٢، ص ٣٢٧، ط قم، وفي الطبعة الأخرى: ج ١، ص ١٨٥. وراجع تفسير الصافي: ج ٣، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

في تاريخه، وابن المنذر، وابن أشته وابن الأنباري معاً في المصاحف، والدارقطني في الأفراد، والحاكم وصحّحه، وابن مردويه، عن عبيد بن عمير أنّه سأل عائشة: كيف كان رسول الله يقرأ هذه الآية؟ الحديث[1] مثله.

وفي مجمع البيان: في الشواذّ قراءة النبيّ صلّى الله عليه وآله سلّم، وابن عبّاس، وعائشة، وقتادة، والأعمش: «**يأتون ما أتوا**» مقصوراً[2].

قلت: أراد القراءة المنسوبة إلى النبيّ ﷺ، وإن كان تعبيره بما ظاهره الجزم لا يخلو من سوء الأدب[3].

وقد ثبت في رواياتنا المعتبرة وأحاديثهم ما يدلّ على صحّة هذه القراءة الّتي رويت عن النبيّ ﷺ، فإنّ «الإيتاء» يستعمل في «الإعطاء»، كما في ﴿**إيتاء ذي القربى**﴾[4]، وفي قوله تعالى: ﴿**ويؤتون الزكاة**﴾[5]، ﴿**وآتوا الزكاة**﴾[6]، في موارد يتعسّر إحصائها.

وأمّا «الإتيان»، فيستعمل في فعل الطاعة والعبادة أو غيرها، ولذا ذكر الطبرسي في حجّة القراءتين ما لفظه: معنى قوله: ﴿**يُؤْتُون ما آتَوا وقلوبهم وجلة**﴾[7] أنّهم يعطون الشيء ويشفقون أن لا يقبل منهم، ومعنى «**يأتون ما أتوا**» أنّهم يعملون

١. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: ج ٦، ص ١٠٦، ولكن لم تضبط غالباً القراءة صحيحاً في أخبار هذه الآية في هذا التفسير وأكثر التفاسير الأُخرى، وثبّتها المصنّف هنا صحيحاً.

٢. مجمع البيان: ج ٧، ص ١٧٥، ط دار المعرفة.

٣. الظاهر مقصوده تعبير المجمع قراءة النبيّ أنّها شاذّة، وهو من سهو اللسان، ومقصوده الأصلي أنّ هذه النسبة إليه ﷺ شاذّة، لا غير.

٤. سورة النحل: ٩٠.

٥. سورة النساء: ٥٣؛ سورة المائدة: ٥٥؛ سورة الأعراف: ٧١.

٦. سورة البقرة: ٢٧٧، سورة التوبة: ٥ و ١١.

٧. سورة المؤمنون: ٦٠.

العمل ويخافونه، ويخافون لقاء الله[١].

وقد فسّرت الآية في روايات عديدة من طرقنا وطرقهم بالمعنى الثاني، فيدلّ على أنّ القراءة بالقصر هي المُنزلة.

في تفسير عليّ بن إبراهيم: «يأتون ما أتوا»، قال: من العبادة والطاعة[٢].

وفي محاسن البرقي عن الصادق عليه السلام في هذه الآية، قال: «يعملون ما عملوا من عمل وهم يعلمون أنّهم يثابون عليه»[٣].

وفي تفسير محمّد بن العبّاس عنه مثله.

وفي الكافي: عن الصادق عليه السلام سئل عن هذه الآية قال: «هي إشفاقهم[٤] ورجاءهم، يخافون أن تُردّ عليهم أعمالهم إن لم يطيعوا الله عزّ ذكره، ويرجون أن يقبل منهم»[٥].

وفي الكافي أيضاً عنه عليه السلام قال: «إن استطعت أن لا تُعرَف فافعل، وما عليك أن لا يثني عليك الناس، وما عليك أن تكون مذموماً عند الناس، إذا كنت محموداً عند الله عزّ وجلّ»، ثمّ قال:

«قال عليّ بن أبي طالب عليه السلام: لا خير في العيش إلّا لرجلين: رجلٌ يزداد كلّ يوم خيراً، ورجل يتدارك السيّئة بالتوبة، وأنّى له بالتوبة! والله لو سجد حتّى ينقطع عنقه، ما قبل الله تعالى منه، إلّا بولايتنا أهل البيت، ألا من عرف حقّنا ورجا الثواب فينا، ورضي بِقُوتِهِ نصف مُدّ في كلّ يوم وما ستر عورته، وما أكنّ رأسه،

---

١. تفسير مجمع البيان: ج ٧، ص ١٧٥.
٢. تفسير القمّي: ج ٢، ص ٩١.
٣. المحاسن: ص ٢٤٧.
٤. في المصدر: شفاعتهم.
٥. الكافي: ج ٨، ص ٢٢٩.

وهم والله في ذلك خائفون وجلون، ودّوا أنّه حظّهم من[1] الدنيا، وكذلك وصفهم الله تعالى، فقال: «والّذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة أنّهم إلى ربّهم راجعون».

ثمّ قال: «ما الّذي آتوا؟ آتوا والله الطاعة مع المحبّة والولاية، وهم في ذلك خائفون وليس خوفهم خوف شكٍّ، ولكنّهم خافوا أن يكونوا مقصّرين في محبّتنا وطاعتنا»[2].

وفي الدرّ المنثور: أخرج الفريابي، وأحمد، وعبد بن حميد، والترمذي، وابن ماجة، وابن أبي الدنيا في نعت الخائفين، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والحاكم وصحّحه، وابن مردويه، والبيهقي في شعب الإيمان، عن عائشة، قالت: قلت: يا رسول الله، **«والّذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة»**، أهو الرجل يسرق ويزني ويشرب الخمر، وهو مع ذلك يخاف الله؟ قال: **«لا، ولكن الرجل يصوم ويتصدّق ويصلّي، وهو مع ذلك يخاف الله أن لا يتقبّل منه»[3].**

قلت: وهذا حديث صحيح عندهم، رواه اثنا عشر من أعاظمهم وأعيانهم، لا تفي الدفاتر استقصاء ما ذكروه في مناقبهم وفضائلهم، ودلالته على قراءة عائشة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالقصر واضحة، ولذا احتملت أن يكون المراد منها[4] من يسرق ويزني ويشرب الخمر، فإنّها لا مَساغ لها مع الإيتاء من باب الإفعال، وفسّره رسول الله بمن يصوم ويصلّي، وقدّرها على تلك القراءة، فليت شعري كيف رجّحوا القراءة المشهورة! بل عدّوا هذه شاذّة!

---

١. كذا في نسخة «م» و«ق» والمصدر، وفي نسخة «ز»: في.

٢. الكافي: ج ٢، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧. وفيه: ﴿يؤتون ما آتوا...﴾.

٣. الدرّ المنثور في تفسير المأثور: ج ٦، ص ١٠٥. ولكن في المطبوعة أُثبتت نصّ القراءة في هذا الخبر وما يليه على قراءة المصحف الموجود بأيدي المسلمين، ولعلّه اشتباه من المتصدّي لتصحيحه وطبعه.

٤. كلمة «منها» لم تكن في نسخة «ز».

وفيه أيضاً: أخرج ابن أبي الدنيا، وابن جرير، وابن الأنباري في المصاحف، وابن مردويه، عن أبي هريرة، قال: قالت عائشة: يا رسول الله، «**والّذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة**»، أهم الّذين يخطؤون ويميلون بالمعاصي ـوفي لفظ: هو الّذي يذنب الذنب ـ، وهو وجل منه؟ قال: «**لا، ولكن هم الّذين يصلّون، ويصومون، ويتصدّقون وقلوبهم وجلة**».

وأخرج ابن المبارك في الزهد، وعبد بن حميد، وابن جرير، عن الحسن «**الّذين يأتون ما أتوا**»، قال: كانوا يعملون ما يعملون من أعمال البرّ، ويخافون أن لا ينجيهم ذلك من عذاب الله تعالى[١].

تذنيب يتضمّن فوائد

الأُولى: [مرجّحات أُخرى لقراءة أبي بكر بن عيّاش على قراءة حفص]

قد عرفت فيما تقدّم أنّ العلّامة ﷺ في المنتهى قال: أحبّ القراءات إليّ قراءة عاصم من طريق أبي بكر بن عيّاش، وقراءة أبي عمرو بن العلاء، إلّا أنّه ﷺ كما عرفت علّل ترجيح قراءتيهما بخلوّها عن الإدغام والإمالة وزيادة المدّ، كما عرفت وجه النظر فيه[٢]، إلّا أنّا قدّمنا لك ما يصلح مرجّحاً لقراءة أبي بكر على قراءة حفص المتداولة في هذه الأعصار[٣]، وقد عثرنا على أُمور أُخر مرتبطة بهذا المقام أرى التنبيه عليها من المهام.

---

١. الدرّ المنثور في تفسير المأثور: ج ٦، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

٢. راجع المقدّمة التاسعة.

٣. راجع المقدّمة السادسة.

[وجه ترجيح قراءته أنّها مطابقة لقراءة أمير المؤمنين عليه السلام والإشارة إلى بعض مواردها]

منها: ما يظهر من جملة من المقامات أنّ أبا بكر بن عيّاش وإن كان راوياً عن عاصم، وعرض القرآن عليه ثلاث مرّات، إلّا أنّه كان يعتقد مطابقة قراءته لقراءة أمير المؤمنين عليه السلام إلّا في عشرة مواضع، واختار قراءته عليه السلام في تلك المواضع العشرة، وعدل عن قراءة عاصم.

وقد ذكر الطبرسي في مجمع البيان في قوله تعالى في أواخر الكهف: ﴿أَفَحَسِبَ الّذينَ كَفَروا أن يتّخذوا عبادي من دوني أولياء إنّا أعتدنا جهنّم لِلكافرينَ نُزُلاً﴾[1] ما لفظه: قرأ أبو بكر في رواية الأعشى والبرجمي[2] عنه، وزيدٌ عن يعقوب «أفَحسْبُ الّذين كفروا» برفع الباء وسكون السين، وهو قراءة أمير المؤمنين، وابن يعمر، والحسن، والمجاهد، وعكرمة، وقتادة، والضحّاك، وابن أبي ليلى، وهذا من الأحرف الّتي اختارها أبو بكر، وخالف عاصماً فيها، وذكر أنّه أدخلها في قراءة عاصم من قراءة أمير المؤمنين عليه السلام حتّى استخلص قراءته، وقرأ الباقون ﴿أَفَحَسِبَ﴾ بكسر السين وفتح الباء[3].

أقول: ويأتي ما يدلّ على أنّ الأحرف المخالفة عنده عشرة أيضاً، وأمّا هذه الآية، فمن المعلوم أنّ الّذين كفروا فعلوا ذلك، واتّخذوا العباد أولياء، لا أنّهم يحسبون أنّهم يتّخذونهم أولياء، ولذا قيل: إنّ معنى الآية أفحسبوا أنّهم يتّخذونهم آلهة، وأنا لا

---

١. سورة الكهف: ١٠٢.
٢. كذا في المصدر ونسخة «ز»، وفي النسختين الأُخرى ثبتت بشكل آخر.
٣. مجمع البيان: ج ٦، ص ٧٦٥، ط دار المعرفة.

أغضب لنفسي عليهم ولا أُعاقبهم؟ فالحسبان متعلّق بعدم العقاب، والدليل على هذا المحذوف قوله: ﴿إنّا أَعتدنا جهنّم﴾ الآية.

لكن قراءة سكون السين بضمّ الباء ظاهرة لا تحتاج إلى تكلّف، وهو أدخل في تقريعهم وتوبيخهم كما اعترف به ابن جنّي على ما نقله عنه الطبرسي، قال: قال ابن جنّي: معناه أفحسْبُ الكافرين وحظّهم ومطلوبهم أن يتّخذوا عبادي من دوني أولياء، بل يجب أن يعبدوا أنفسهم مثلهم، فيكون كلّهم عبيداً وأولياء لي، ونحوه قوله تعالى: ﴿وتلك نعمة تمنّها عليّ أن عبّدت بني إسرائيل﴾[١]، أي اتّخذتهم عبيداً لك، وهذا أيضاً هو المعنى إذا كانت القراءة ﴿أفحسِبَ الّذين كفروا﴾، إلّا أنّ «حَسْبُ» ساكنة السين أذهب في الذمّ لهم، وذلك لأنّه جعله غاية مرادهم، ومجموع مطلوبهم، وليست القراءة الأُخرى كذلك[٢]، انتهى.

وفي الدرّ المنثور للسيوطي: أخرج أبو عبيد، وسعيد بن منصور، وابن المنذر، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قرأ «أَفَحَسْبُ الّذين كفروا»، قال أبو عبيد: بجزم السين وضمّ الباء[٣].

وذكر الطبرسي أيضاً في مجمع البيان في سورة التحريم في قوله تعالى: ﴿فلمّا نَبَّأَتْ بِهِ وأظهره الله عليهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وأَعْرَضَ عَن بعضٍ﴾[٤]، قرأ الكسائي وحده «عَرَفَ» بالتخفيف، والباقون ﴿عَرَّفَ﴾ بالتشديد، واختار التخفيف أبو بكر بن عيّاش، وهو من الحروف العشرة الّتي قال: إنّي أدخلتها في قراءة عاصم من قراءة

---

١. سورة الشعراء: ٢٢.
٢. مجمع البيان: ج ٦، ص ٧٦٥.
٣. الدرّ المنثور: ج ٥، ص ٤٦٤.
٤. سورة التحريم: ٣.

عليّ بن أبي طالب، حتّى استخلصت قراءته، يعني قراءة عليّ بن أبي طالب، وهي قراءة الحسن، وأبي عبد الرحمان السلمي.

وكان أبو عبد الرحمان إذا قرأ إنسانٌ بالتشديد حصبه.

ثمّ قال[١]: التخفيف في «عَرَفَ» [بمعنى] أنّه جازى عليه، مثلُ ﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾[٢]، ﴿فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يره﴾[٣]، ولا يجوز أن يكون بمعنى العلم [حقيقةً] بعد أن أظهر الله جميعه له، وهذا كما تقول لمن يُحسن أو يُسيء: أنا أعرف لأهل الإحسان، وأعرف لأهل الإساءة، أي لا يخفى عليّ ذلك، ولا مقابلته ممّا يكون وفقاً له، فالمعنى: «جازى على بعض ذلك، وأغضى عن بعضٍ»، وكان ممّا جازى عليه تطليقة حفصة تطليقة واحدة[٤].

ومنها: أنّه روى الكليني في الكافي، والشيخ في التهذيب، عن عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: اشتريت محملاً فأعطيت بعض ثمنه، وتركته عند صاحبه، ثمّ احتبست أيّاماً، ثمّ جئت إلى بايع المحمل لآخذه، فقال: قد بعته، فضحكت ثمّ قلت: لا والله، لا أَدعُكَ، أو أُقاضيك، فقال لي: ترضى بأبي بكر بن عيّاش، قلت: نعم، فأتيته، فقصصنا عليه قصّتنا، فقال أبو بكر: بقول من تريد أقضي بينكما؟ بقول صاحبك أو غيره؟ قال: قلت: بقول صاحبي، قال سمعته يقول: «**من اشترى شيئاً فجاء بالثمن ما بينه وبين ثلاثة أيّام وإلّا فلا بيع له**»[٥].

---

١. لا ينقل المصنّف عين عبارة مجمع البيان، بل نقلها من حيث المعنى مع تصرّف وتقديم وتأخير.

٢. سورة البقرة: ١٩٧.

٣. سورة الزلزلة: ٧.

٤. مجمع البيان: ج ٩، ص ٤٦٩ وراجع حوله تفسير الصافي: ج ٥، ص ١٩٥ وبعض آخر من التفاسير ككنز الدقائق.

٥. الكافي: ج ٥، ص ١٧٢ ـ ١٧٣؛ والتهذيب: ج ٧، ص ٢١ ـ ٢٢.

والرواية معروفة مذكورة في الكتب الفقهيّة في باب خيار التأخير، يذكرونها في عداد الروايات الّتي يحتجّون بها على إثبات ذلك الخيار، بل ربّما يستندون إليها بخصوصها في بعض فروع المسألة، كما إذا قبض المشتري بعض الثمن دون بعض.

ففي الجواهر: لو انتفى القبض منهما ولو البعض[١]، فالخيار باق في الكلّ بلا خلاف، وفي خبر ابن الحجّاج دلالة عليه[٢].

وفي التذكرة: لو قبض البايع بعض الثمن لم يبطل الخيار، لأنّه يصدق عليه حينئذٍ أنّه لم يقبض الثمن، ولما رواه عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: اشتريت محملاً[٣]، الحديث.

وفي المكاسب لشيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ: وقبض البعض كلا قبض، لظاهر الأخبار المعتضد بفهم أبي بكر بن عيّاش في رواية ابن الحجّاج المتقدّمة، وربّما يُستدلّ بتلك الرواية تبعاً للتذكرة، وفيه نظر[٤].

أقول: وجه النظر أنّ حال دلالة نفس الرواية الّتي رواها ابن العيّاش لابن الحجّاج كحال دلالة باقي الروايات، فإنّها لا تتضمّن خصوصيّة زائدة عليها بالمرّة، وإنّما الخصوصيّة الزائدة فيها استناد أبي بكر بن عيّاش بها في مورد قبض بعض الثمن، وإلّا فالرواية لم ترد فيه بخصوصه، فالمتعيّن دعوى الاعتضاد بفهم الناقل للخبر ـ كما صنعه شيخنا الأنصاري ﷺ ـ لا الاستناد إلى نفس الخبر ـ كما في التذكرة والجواهر تبعاً له ـ.

---

١. كذا في النسخ، وفي المصدر: ولو للبعض.
٢. جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٥٣.
٣. تذكرة الفقهاء: ج ١١، ص ٧٣.
٤. المكاسب: ج ٥، ص ٢٢٢.

وقد ظهر من مجموع ما ذكرنا أُمور:

أحدها: اطّلاع أبي بكر بن عيّاش على فقه الخاصّة والعامّة ورواياتهم حتّى فيما خفي على بعض خواصّه.

الثاني: شدّة اعتنائه بما سمعه[1] عن الإمام وحفظه عن ظهر القلب[2].

الثالث: رضا مثل عبد الرحمان بن الحجّاج بقضاءه؛ وليس إلّا بعد علمه بأنّه لا يحيف؛ ولا يجور في القضاء.

وروى الكشّي أنّه كان أبو عبد الله عليه السلام يقول لعبد الرحمان: يا عبد الرحمان، كلّم أهل المدينة، فإنّي أُحبُّ أن يرى في رجال الشيعة مثلك[3].

الرابع: ضبط مثل الكليني والشيخ رحمهما الله في مثل الكافي والتهذيب لما رواه ابن عيّاش عن الإمام عليه السلام، مع عدم جريان عادتهما بنقل الروايات الّتي رواها ثقات أهل السنّة عن النبي صلى الله عليه وآله، أو أحد الأئمّة عليهم السلام، فيدلّ على خصوصيّة زائدة فيه، وإن أمكن أن يكون الوجه فيه غير ذلك أيضاً كما لا يخفى.

الخامس: استناد بعض الفقهاء إلى روايته، أو الاعتضاد بفهمه.

ثم إنّ المراد بالصاحب الّذي روى عنه ابن عيّاش هو الصادق أو الكاظم عليهما السلام، فإنّ عبد الرحمان بن الحجّاج روى عنهما جميعاً، وكان من أصحابهما، وإن لقي الرضا عليه السلام أيضاً، ومات في عصره، وابن عيّاش أيضاً أدرك زمانهما، ومات قبل وفاة الكاظم عليه السلام بعشر سنين، فإنّه عليه السلام توفّي سنة ثلاث وثمانين ومئة، وابن عيّاش مات في سنة ثلاث وسبعين ومئة، وله سبع وتسعون سنة، وأحضره الرشيد، ومعه وكيع

---

١. كذا في نسخة «ق»، وفي نسخة «م» و«ز»: لسمعه.

٢. في نسخة «ز»: الغيب. وهو تصحيف.

٣. اختيار معرفة الرجال: ج ٢، ص ٧٤١.

يقوده لضعف بصره، فأدناه إلى الرشيد، فقال له: أدركت أيّام بني أُميّة وأيّامنا، فأيّنا كان خيراً؟ قال: أُولئك كانوا أنفع للناس، وأنتم أقوم بالصلاة، فصدّقه الرشيد وأجازه بستّة آلاف دينار، وأجاز وكيعاً بثلاثة آلاف دينار، وهو ـ أعني وكيعاً ـ من أعيان رواة أهل السنّة وفقهائهم.

وعن أحمد بن حنبل: ما رأيت أوعى للعلم ولا أحفظ من وكيع، يحفظ الحديث، ويذاكر ما يفقه فيحسن مع ورعٍ واجتهاد، ولا يتكلّم في أحدٍ.

وعن يحيى بن أكثم: صحبت وكيعاً في السفر والحضر فكان يصوم الدهر، ويختم القرآن كلّ ليلة، وأراد الرشيد أن يولّيه قضاء الكوفة فامتنع.

وبالجملة، فالتزام أبي بكر بن عيّاش بقراءة أمير المؤمنين عليه السلام والعدول عن قراءة شيخه عاصم إليها ـ وكونه فقيهاً مفتياً بفقه الخاصّة والعامّة، واتّفاق القوم على وصفه بالجلالة والوثاقة والعدالة، بل وصف الذهبي له في تذكرة الحفّاظ بالإمام القدوة شيخ الإسلام[1]، وفي الميزان بأنّه أحد الأئمّة الأعلام[2] ـ ممّا يرجّحه على حفص المرمي بالوضع والكذب، بل بكونه كذّاباً ـ بصيغة المبالغة ـ بدرجات لا تحصى.

وأمّا ما قيل في حقّ ابن عيّاش من حدوث الوهم والغلط له بعد كبر سنّه في خصوص الحديث؛ فممّا لا يضرّ بقراءته المتداولة الّتي أخذها عنه الناس قبل كبره، وكانت شائعة بينهم، يقرؤون بها في محاريبهم وصلواتهم، كما في الّذي ضبطوه في الكتب عنه.

١. تذكرة الحفّاظ: ج ١، ص ٢٦٥.
٢. ميزان الاعتدال: ج ٤، ص ٤٩٩.

الفائدة الثانية

[في الإجماع على جواز القراءة بالسبعة في الصلاة وصحّتها]

قد عرفت مراراً أنّ الإماميّة مجمعون على جواز القراءة بالسبعة في الصلاة وغيرها، وأنّ غاية احتياط[1] من احتاط منهم في رسائلهم الموضوعة لعمل الناس أن لا يتعدّى عن قراءة السبعة، وقد عرفت كلامنا في هذا الباب، كما أنّك عرفت استقرار مذهبنا أنّ المنزَلَ واحد من عند الله تعالى، وأنّ الاختلاف من قبل الرواة، فمن أراد الأخذ بالجزم والاحتياط وأحبّ إدراك الأقرب إلى الواقع فليتخيّر إحد[ى] هذه الأُمور، وليسلك إحدى هذه الطرق على سبيل منع الخلوّ.

[طرق الوصول إلى الراجح من القراءات]

أحدها: أن يختار بين القراءات السبعة ما ذكروا أنّه قراءة أحد الأئمّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

الثاني: أن يختار قراءة حمزة القارئ باتّفاق الخاصّة والعامّة على أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أو على حمران بن أعين، أو على كليهما.

الثالث: أن يختار قراءة عاصم من طريق أبي بكر بن عيّاش الّذي رجّحه العلّامة رحمه الله، حيث أنّك عرفت أنّه كان بانياً على استخلاص قراءة أمير المؤمنين عليه السلام، واعتقد أنّ مواضع مخالفة قراءته عليه السلام لقراءة شيخه منحصرة في عشرة فعدل إليها.

وخطاؤه في اعتقاد حصر المخالفة في العشرة ـ وأنّ المخالفة أزيد منها[2] ـ لا يضرّ

١. في نسخة «م»: الاحتياط.

٢. ربّما مقصوده من المخالفة في العشرة طبقاً لكتابة المصحف الّذي هو متناول بين الناس، لا جميع القراءات الّتي تخالف كتابة المصحف العثماني.

بالترجيح على قراءة غيره على تقدير ثبوته، كما هو واضح.

الرابع: أن يختار من بينها ما قيل: إنّها مطابقة لقراءة أُبي بن كعب، لما سيأتي.

الخامس: أن يرجّح ما كانت مطابقة لقراءة ابن عبّاس.

[ترجمة عبد الله بن مسعود وذكر قراءته وعظيم مقامه]

السادس: أن يختار منها ما كانت مطابقة لقراءة عبد الله بن مسعود، وهو من السابقين، وصاحب الهجرتين، ومصلّي القبلتين، وأُمّه أُمّ عبدٍ بنت الحارث بن زهرة، وبها كان يكنّى، لا بأبيه، وكان معروفاً بابن أُمّ عبد، وهو ممّن أجمع المسلمون من الخاصّة والعامّة على جلالته ونزاهته، وعفافه وتقدّمه، واستفيض عن النبيّ صلى الله عليه وآله الأمر بقراءته.

فقد روى علم الهدى في الشافي، والشيخ الطوسي في تلخيصه، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**من سرّه أن يقرأ القرآن غضّاً كما أُنزل؛ فليقرأ على قراءة ابن أُمّ عبدٍ**».

ونقله[١] الفضل بن شاذان في الإيضاح، وحسين بن حمدان[٢] الخصيبي في الهداية[٣].

---

١. هكذا في نسخة «ق»، والظاهر أنّه الصواب، وفي نسخة «ز» و«م»: نقل.

٢. بهامش نسخة «ز»: حسين بن أحمد. في تنقيح المقال.

أقول: ما جاء في المتن هو الصواب.

٣. الشافي: ج ٤، ص ٢٨٤؛ تلخيص الشافي: ج ٤، ص ١٠٦؛ الإيضاح لفضل بن شاذان الأزدي: ص ٢٢٣ ـ ٢٣٢؛ الهداية الكبرى للخصيبي: ص ٩٢؛ بدائع الصنائع للكاشاني: ج ٣، ص ٥٥؛ المبسوط للسرخسي: ج ٦، ص ١٢٤؛ البحر الرائق: ج ٤، ص ٥٧٦؛ حاشية ردّ المختار لابن عابدين: ج ٤، ص ⇦

وروى الصدوق ﷺ في الأمالي بسنده عن المسيّب بن نجبة، عن عليّ ﷺ أنّه قيل له: حدّثنا عن أصحاب محمّد ﷺ، حدّثنا عن أبي ذرّ، إلى أن قال: فعن عبد الله بن مسعود، قال: قرأ القرآن فنزل[1] عنده[2].

وفي كتاب الاستغاثة: أنّه استشهد المهاجرين والأنصار على أنّ النبيّ ﷺ قال: رضيت لأمّتي ما رضي بها ابن أمّ عبد، فشهدوا جميعاً بذلك[3].

وعن بعض أصحابنا عن أبي الدرداء، قال: العلماء ثلاثة: رجلٌ بالشام ـ يعني نفسه ـ، ورجل بالكوفة ـ يعني عبد الله بن مسعود ـ، ورجلٌ بالمدينة ـ يعني عليّ بن أبي طالب ﷺ ـ، فالّذي بالشام يسأل الّذي بالكوفة، والّذي بالكوفة يسأل الّذي بالمدينة، والّذي بالمدينة لا يسأل أحداً[4].

وفي كتب أهل السنّة من الصحاح وغيرها رواية ما تقدّم من أمر النبيّ ﷺ بالقراءة على طبق قراءته لمن أراد أن يقرأ القرآن غضّاً؛ بطرق كثيرة، يحتاج

⇦ ١١٧؛ المغني لابن قدامة: ج ١، ص ٥٣٥؛ المجازات النبويّة للشريف الرضي: ص ٣٥٢؛ مسند أحمد: ج ١، ص ٧ وص ٣٨ وص ٤٤٥ وص ٤٥٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ٣، ص ٤٥؛ نصب الراية للزيعلي: ج ١، ص ٢٥؛ سبل الهدى والرشاد: ج ١١، ص ٤٠٠ وص ٤٠٣، وغيرها من المصادر.

١. هكذا في المصدر، وفي النسخ: فبرك عنده.

٢. أمالي الشيخ الصدوق: ص ٣٢٤، رقم ٣٧٧؛ وروضة الواعظين: ص ٢٨١.

٣. رواه المحدّث النوري في فصل الخطاب: ص ١٤٢، عن الاستغاثة، كما في هامش الإيضاح لابن شاذان: ٢١١١.

ورواه ابن شاذان في الإيضاح: ص ٥٧، من غير حكاية الاستشهاد. وراجع أيضاً الجامع الصغير: ج ٢، ص ١٥؛ وتاريخ مدينة دمشق: ج ٣٣، ص ٦٠.

٤. كشف الغمّة للإربلي: ج ١، ص ١١٩؛ والمناقب للخوارزمي: ص ١٠٢، رقم ١٠٦.

وروى نحوه ابن عساكر في ترجمة الإمام أمير المؤمنين ﷺ من تاريخ مدينة دمشق: ج ٣، ص ٦٧، رقم ١٠٩٦، عن مسروق.

استيعابها إلى رسالة مفردة.

وعن بعض أصحابنا عنه [قال]: لو أعلم بكتاب الله منّي لآتيته، قيل: يا أبا عبد الرحمان، فعليٌّ عليه السلام؟ قال: أَوَ لم آته[1].

ولا ينافي ما ذكرناه ما رواه في الكافي عن عبد الله بن فرقد، والمعلّى بن خنيس، قالا: كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام، ومعنا ربيعة الرأي، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضالٌ**»، فقال ربيعة: ضالّ؟ فقال عليه السلام: «**نعم ضالّ**»، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «**أمّا نحن فنقرأ بقراءة أُبيّ**»[2].

لما ثبت من أخبارهم المتظافرة أنّ ابن مسعود ليس بضالٍّ، فهو يقرأ بقراءتهم.

فقد روى الصدوق في الخصال بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**خُلقت الأرض لسبعة، بهم يرزقون، وبهم يمطرون، وبهم ينصرون: أبو ذر، وسلمان، والمقداد، وعمّار، وحذيفة، وعبد الله بن مسعود**»، قال: «**وأنا إمامهم، وهم الّذين شهدوا الصلاة على فاطمة عليها السلام**»[3].

وفي تفسير فرات بسنده عن عبيد بن كثير، عنه عليه السلام: «**خلقت الأرض لسبعة**»، إلى آخر الحديث بأدنى تفاوت[4].

ومنهما يظهر أنّه السابع الّذي لم يذكر فيما رواه الكشّي بسنده عن زرارة، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: «**خلقت[5] الأرض لسبعة، بهم يرزقون، وبهم**

١. قوله: «قال: أوَ لم آته»، موضعه في نسخة «ز» بياض. والحديث رواه وفي كتاب تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيّين: ص ٩٨، ط مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.

٢. الكافي: ج ٢، ص ٦٣٤؛ وشرح المولى محمّد صالح على الكافي: ج ١١، ص ٨٧.

٣. الخصال: ج ٢، ص ٣٦١ باب السبعة.

٤. تفسير فرات الكوفي: ص ٥٧٠، رقم ٧٣٣.

٥. في المصدر: ضاقت الأرض بسبعة.

يمطرون، وبهم ينصرون، منهم[١] **سلمان الفارسي، والمقداد، وأبو ذر، وعمّار، وحذيفة»**، وكان عليّ عليه السلام يقول: **«وأنا إمامهم، وهم الّذين صلّوا على فاطمة»**[٢].

وفي البحار أنّه رواه المفيد في الاختصاص[٣].

وروى الكشّي في ترجمة مالك الأشتر عن أبي ذر أنّه قال: أخبرني رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّي أموت في أرض غربة، وأنّه يلي غسلي ودفني والصلاة عليّ رجال من أُمّتي صالحون[٤].

وفي رواية أُخرى عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لنفرٍ أنا فيهم: سيموتنّ أحدكم بفلاة من الأرض تشهده عصابة من المؤمنين[٥].

وقد صحّ في كتب السير وكتب الإماميّة[٦] واستفيض النقل أنّ عبد الله بن مسعود من الّذين شهدوا جنازة أبي ذرّ[٧].

وروى السيّد المرتضى في الشافي، والشيخ في تلخيصه، عن محمّد بن كعب القرظي أنّ عثمان ضرب عبد الله بن مسعود أربعين سوطاً في دفنه أبا ذر[٨].

فهي شهادة قاطعة عن النبيّ صلى الله عليه وآله بإيمانه وصلاحه[٩].

---

١. يظهر من كلمة «منهم» أنّ الإمام لم يكن قصده عدّ الجميع، والظاهر أنّه لم يسقط من الحديث شيئاً.

٢. رجال الكشّي: ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤.

٣. الاختصاص: ص ٥.

٤. رجال الكشّي: ج ١، ص ٢٨٣.

٥. بحار الأنوار: ج ٢٢، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١٥، ص ٩٩.

٦. في نسخة «ق»: إمامة. ولعلّ الأظهر: كتب الإمامة.

٧. راجع الشافي: ج ٤، ص ٢٨٣.

٨. الشافي: ج ٤، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ تلخيص الشافي: ج ٤، ص ١٠٥؛ الغدير: ج ٩، ص ٦ و١٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١، ص ٢٣٧ وفي طبعة أُخرى: ج ٣، ص ٤٤.

٩. في النسخ: أو صلاحه.

وليعلم أنّ الغرض ليس ترجيح القراءة بما قرأه ابن مسعود أو أُبيّ بن كعب فيما خالفا فيها القرّاء جميعاً، فإنّه كلام آخر لم توضع هذه الرسالة لإثباته أو نفيه، بل ترجيح ما كان من القرّاء السبعة موافقاً لقراءتهما، فلا ينافي ما ذكره بعض الفقهاء من عدم جواز القراءة بما تفرّدا به.

وأمّا قوله عليه السلام في رواية الكافي: «**أمّا نحن فنقرأ بقراءة أُبيّ**»، فإمّا لأنّه عليه السلام اتّقى ربيعة الرأي، كما احتمله المجلسي رحمه الله في شرح الكافي[١]، وإمّا لاشتمال قراءة أُبيّ على أزيد ممّا اشتمل عليه قراءة ابن مسعود.

ومن عجائب التصحيف[٢] ما صدر عن بعض شرّاح الكافي؛ من قراءة [كلمة] «أمّا» مخفّفاً، وأَخْذ [كلمة] «نحنّ» من الفعل المضارع المخاطب من الحنين، [بدل «نحن»، وأَخذ جملة] قراءة أُبيّ مخفّفاً [بدل المشدّد، فتصير العبارة هكذا: أما تحنّ فتقرأ بقراءة أَبي؟]، وقال: معناه: أما تشتاق فتقرأ[٣] بقراءة أَبي[٤]؟ والمراد بأبيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وجوّز أيضاً أن يكون «نحن» و«نقرأ» من المتكلّم مع الغير، أي أمّا نحن فنقرأ بقراءة أَبي.

السابع: أن يختار منها ما اشتهرت بين القرّاء على ما تفرّد به واحد أو اثنان.

الثامن: أن يختار القراءة الحجازيّة على غيرها.

التاسع: أن يختار منها ما كان بحسب المعنى أوفق بسياق الآية، والغرض الّذي

---

١. مرآة العقول: ج ١٢، ص ٥٢٤.

٢. في نسخة «ق»: التصاحيف.

٣. في نسخة «ق»: فنقرأ، وفي نسخة «ز»: تقرأ.

٤. أقول: كلام المصنّف حول التصحيف أيضاً وقع فيه التصحيف! ولعلّه من الابتداء لم يكن واضحاً وهذا الموضع من عبارته أخذته من نسخة «م» و«ق»، وكانا أصحّ من نسخة «ز».

سيقت له، أو لا يحتاج في انطباقه على المعنى المطلوب بحسب المقام إلى تكلّف.

العاشر: أن يختار منها ما كان مطابقاً لرسم المصحف تحقيقاً على ما هو المطابق تقديراً، أو احتمالاً.

الحادي عشر: أن يختار منها ما تكرّر نظيره ومماثله في القرآن[١]، أو ثبت فيه إجماع[٢] القرّاء على ما لم يثبت ولم يتكرّر، كقراءة ابن كثير: «**جنّات تجري من تحتها الأنهار**»، بزيادة «من» في آخر [سورة] البراءة[٣].

الثاني عشر: أن يختار غير القراءة الكوفيّة عليها، بناءً على ثبوت ما رواه الحافظ العسقلاني في فتح الباري عن أبي داوود أنّه أخرج بسند صحيح عن إبراهيم النخعي، قال: قال لي رجلٌ من أهل الشام: مصحفنا ومصحف أهل البصرة أضبط من مصحف أهل الكوفة، قلت: لِمَ؟ قال: لأنّ عثمان بعث إلى الكوفة لمّا بلغه من اختلافهم بمصحف، قبل أن يعرض، وبقي مصحفنا ومصحف أهل البصرة حتّى عرضا قوله[٤]، إلّا أنّ هذا الوجه مع عدم ثبوته لا يفيد في الكلمات الّتي اتّفقت المصاحف على كتابتها، مضافاً إلى ما عرفت من رجحان قراءة حمزة وعاصم.

نعم القراءة الّتي تفرّد بها الكسائي مرجوحة، لما تبيّن سابقاً، لا لهذا الوجه، فالأولى أن يبدّل هذا الوجه بترجيح قراءة غير الكسائي على قراءته.

---

١. في نسخة ز: أو مثله.

٢. في النسخ: بإجماع. والأظهر ما أثبتناه.

٣. سورة التوبة: ١٠٠.

٤. فتح الباري: ج ٩، ص ١٧.

الفائدة الثالثة

[في عدم وضع مادّة «صرط» في اللغة العربيّة وكيفيّة إبدال الحروف الأصليّة إلى غيرها]

اتّفقت كلمة أئمّة اللغة على أنّ مادّة «صرط» غير موضوعة في اللغة العربيّة، وإنّما الموضوع هو «السرط» بالسين، وأنّ «الصرط» بالصاد من مواضع إبدال حرف أصلي بحرف غيره لمناسبة، ومن المقرّر عندهم جواز إبدال السين بالصاد؛ إذا كان بعدها غين أو خاء، أو قاف أو طاء، نحو «أصبغ» في «أسبغ»، و«صلخ» في «سلخ»، و«مسّ صقر» في قوله تعالى: ﴿مسّ سقر﴾[1]، و«صراط» في «سراط»، من غير فرق بين ما إذا كانت هذه الحروف بعد السين بلا فصل أو مع الفصل؛ بحرف أو حرفين، أو ثلاثة، وعلّلوه بأنّ هذه الحروف مجهورة مستعلية، والسين مهموس مستفل، فكرهوا الخروج منه إلى هذه الحروف، لثقل الانتقال (ظ) من التسفّل إلى التصعّد، ورأوا أنّ الصاد توافق هذه الحروف في الاستعلاء، كما أنّها توافق السين أيضاً بالهمس والصفير، فارتكبوا الإبدال جوازاً، لا وجوباً.

وهذا العمل عندهم شبيه بالإمالة في تقريب الصوت بعضه من بعض، فإن تقدّمت هذه الحروف الأربعة على السين لم يجوّزوا الإبدال بالصاد لأنّها؛ إذا تأخّرت كان المتكلّم منحدراً بالصوت من عال، ولا يثقل ذلك ثقل التصعّد من منخفضٍ، فلا تقول: في «قست» «قصت»[2].

وليعلم أيضاً أنّ أغلب القرّاء أبدلوا السين في «سراط» فقرؤوا: ﴿صراط الّذين

---

١. سورة القمر: ٤٨.

٢. أقول: فتأمّل على هذا المبنى في لفظة «اصطفاه» الّتي كانت في الأصل «استفاه».

أنعمت﴾، وحمزة بإشمام الصاد في بعض الروايات، والكسائي بإشمام السين، وقرأ ابن كثير، وهو قارئ مكّة، حسب ما روى عنه راويه المعروف ـ وهو قنبل ـ كما في الكشّاف والبيضاوي، وغيرهما، وكذا يعقوب بن إسحاق الحضرمي، وهو أحد القرّاء العشرة قرأ بالسين الخالصة على الأصل.

وقد تقدّم سابقاً أنّ المصاحف العثمانيّة كتب فيها لفظ «بسطة» في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿**إنّ الله اصطفيٰه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم**﴾[1] بالسين، والقرّاء اتّفقوا على قراءتها بالسين، وكتب فيها لفظ «بسطةً» في سورة الأعراف في قوله تعالى: ﴿**وزادكم في الخلق بصطة**﴾[2] بالصاد، والقرّاء[3] اختلفوا فيها، فبعضهم راعى الأصل، وبعضهم راعى الرسم.

إذا عرفت هذه الأُمور فنقول: بعد المساعدة على أنّ التلفّظ بمثل «قَسَم» و«سَقَم» بفتحتين متفاوت عند أهل اللسان، وسهولة الأوّل عليهم، وصعوبة الثاني، وتسليم أنّ أمثال هذه الأُمور تُجوّز إبدال الحروف الأصليّة بغيرها، أنّه إذا كانت كراهة الانتقال من التسفّل إلى التصعّد سبباً داعياً لإبدال الحرف الأصلي، فليت شعري كيف التزموا بما يكرهون في ﴿**بسطة**﴾ البقرة، وفي مثل ﴿**باسط ذراعيه**﴾[4]، وفي مثل ﴿**لئن بسطت إليَّ يدك لتقلتني ما أنا بباسط**﴾[5]، ونظائره؟ مع ما رأوا من كتابة ﴿**بسطة**﴾ الأعراف بالصاد، ومع اتّصال الحرف المستفل[6] بالمستعلى من غير فصل،

---

١. سورة البقرة: ٢٤٧.

٢. سورة الأعراف: ٦٩.

٣. كلمة «القراء» لم توجد في نسخة «ز».

٤. سورة الكهف: ١٨.

٥. سورة المائدة: ٢٨.

٦. في نسخة «ز»: التسفّل.

كما في لفظ «الصراط».

والتعليل بأنّ القراءة بالصاد في هذه المواضع عدول عن الأصل والرسم ولذا لم يجوّزوه؛ عليل، فإنّ كراهة الانتقال من التسفّل إلى التصعّد إذا كان مسوغاً للإبدال؛ فمجرّد الرسم لا يمنع منه قطعاً، فإنّه لم يرسم إلّا ما هو الأصل، وأمّا أنّ هذا يجوز إبداله بتلك العلّة أو لا يجوز فلا دلالة بمجرّد الرسم عليه، بل في رسمه ﴿بصطة﴾ الأعراف بالصاد دلالة على جواز الإبدال، بل على حسنه، كما أنّ رسمه بالصاد في «الصراط» ليس لخصوصيّة في المادّة بالضرورة، حسب اعتراف الكلّ. بل إنّما هو لتعقّب الطاء للسين، وهو جار في تعقّبه له من غير فصل بالأولويّة.

بل يبقى السؤال في أنّهم كيف لم يكرهوا هذا الانتقال في مثل «نسلخ منه النهار»، و«مسّ سقر»، و«سخّرنا»، و«سخروا»، و«سخط»، و«سقفاً»، و«سقيا»، و«سقوا»، و«سقيت»، و«سق»، و«سقيم»، و«سلطان»، المتكرّر اثنتين وعشرين مرّة في القرآن، و«ساقطاً»، و«ساقيها»، و«سائغ»، و«سائغاً»، و«سرق»، و«سوق»، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى من الألفاظ المتكرّرة في القرآن؛ ممّا تعقّبت فيها الطاء أو الخاء أو القاف للسين؟

فلم يبق إلّا أنّهم كرهوا مخالفة رسم خطّ المصحف العثماني، حيث كتب «صراط» بالصاد، مع اليقين بأنّه كتب على خلاف ما هو الأصل، الموضوع في اللغة، وقد تقدّمت الرواية الّتي رواها العيّاشي عن محمد بن عليّ الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كان يقرأ «اهدنا السراط المستقيم»[1].

ويظهر من الدرّ المنثور ثبوت هذه القراءة برواية أعاظم أهل السنّة عن ابن عبّاس، قال: أخرج سعيد بن منصور، وعبد بن حميد، والبخاري في تاريخه، وابن

١. تفسير العيّاشي: ج ١، ص ١٠٦.

الأنباري، عن ابن عبّاس أنّه قرأ «**اهدنا السراط**» بالسين[١].

ثم إنّ قراءة ابن كثير ـ وهو أحد القرّاء السبعة الّذين أجمعوا على جواز اتّباع قراءتهم ـ كافية في جواز اختيار هذه القراءة، فضلاً عن انضمام قراءة الكسائي إليها، وإن كانت بالإشمام، بل يكفي في المقام قراءة مثل يعقوب الّذي نقلوا عنه القراءة بالسين الخالصة، فإنّه من أعاظم القرّاء.

بل ذكر ابن خلّكان أنّه أقرأ القرّاء، قال: يعقوب بن إسحاق الحضرمي ـ بالولاء ـ البصري المقرئ المشهور هو أحد القرّاء العشرة، وله في القراءات رواية مشهورة منقولة عنه، وهو من أهل بيت العلم بالقراءات، والعربيّة، وكلام العرب، والرواية الكثيرة للحروف، والفقه، وكان من أقرأ القرّاء، وأخذ عنه عامّة حروف القرآن مسنداً، وغير مسند، من قراءة الحرميّين والعراقيّين وأهل الشام وغيرهم.

قرأ على سلام بن سليمان الطويل[٢]، وقرأ سلام على عاصم بن أبي النجود، وقرأ عاصم على أبي عبد الرحمان السلمي، وقرأ أبو عبد الرحمان على عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وقرأ عليٌّ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٣].

وقال أبو حاتم السجستاني: كان يعقوب الحضرمي أعلم من أدركنا ورأينا بالحروف، والاختلاف في القرآن الكريم وتعليله، ومذاهب النحويّين في القرآن الكريم، وله كتاب سمّاه «الجامع»، جمع فيه عامّة وجوه اختلاف القراءات، ونسب كلّ حرف إلى من قرأ به، وبالجملة، فإنّه كان إمام البصرة في عصره، انتهى ملخّصاً.

وفي القاموس في مادّة «سرط» بالسين: إنّ «السراط» بالكسر السبيل الواضح؛

---

١. الدرّ المنثور: ج ١، ص ٣٨.

٢. جاء ترجمته في كتاب غاية النهاية: ج ١، ص ٣٠٩.

٣. وفيات الأعيان: ج ٦، ص ٣٩٠. وأورد ترجمته الذهبي أيضاً في ميزان الاعتدال: ج ٢، ص ١٥١.

لأنّ الذاهب فيه يغيب غيبة الطعام المسترط[١]، والصاد أعلى للمضارعة، والسين الأصل، انتهى[٢].

وقيل: لأنّه كان يسترط المادّة لكثرة سلوكهم لا حينه.

وفي مجمع البيان: الأصل في «الصراط» السين؛ لأنّه مشتق من «السرط»، ومسترط الطعام ممرّه، ومنه قولهم: سر صراط، والأصل سريط، فمن قرأ بالسين راعى الأصل[٣]. إلى غير ذلك من الكلمات المتقاربة.

وبعد هذا كلّه أقول: فانظر يا أخي، فقد أريتك النهج القويم، وهديتك السراط المستقيم، ودَلَّلتُك على السبيل، وأوضحت لك الدليل، فارض لصلاتك ما يفضل ويعلو، واختر لنفسك ما يحلو، فإن شئت راعيت الأصل الموضوع في اللغة، كما تراعي في «سلطان» و«بسطة» و«سخط» مع الاتّصال، ووجود حرفين من المجهورة المستعلية ووافقت القراءة المرويّة عن إمامك الّذي تعتقد فيه العصمة، وعن ابن عبّاس الآخذ عن أمير المؤمنين عليه السلام.

وإن شئت راعيت صورة رسم زيد بن ثابت، كاتب عثمان، وواليه على بيت المال في خلافته الّذي ذكر ابن عبد البرّ في الاستيعاب، وابن الأثير في أُسد الغابة أنّه كان عثمانيّاً، لم يشهد مع عليّ عليه السلام شيئاً من حروبه ومشاهده، وإنّه كان على بيت المال لعثمان، فدخل عثمان يوماً فسمع مولى لزيد يُغنّي، فقال عثمان: من هذا؟ فقال زيد: مولاي وهيب، ففرض له عثمان ألفاً[٤].

١. بهامش نسخة «ز»: سرطه: ابتلعه كاسترطه. قاموس.
٢. ترتيب القاموس المحيط: ج ٢، ص ٥٥١.
٣. مجمع البيان: ج ١، ص ١٠٣.
٤. الاستيعاب: ج ٢، ص ٥٣٩ ـ ٥٤٠، رقم ٨٤٠؛ أسد الغابة: ج ٢، ص ٢٢٣، ترجمة زيد بن ثابت.

وروى الشيخ في التهذيب عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام [أنّه قال:] «**أشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهليّة**»[١].

وروى علم الهدى في الشافي عن الأعمش، قال: قال ابن مسعود: «لقد أخذت من في رسول الله صلى الله عليه وآله سبعين سورة، وأنّ زيد بن ثابت لغلام يهودي في الكتّاب له ذؤابة»[٢].

أو راعيت صورة خطّ مروان بن الحكم، وزياد بن سميّة، فقد ذكر في كتاب الاستغاثة أنّ عثمان أمر مروان بن الحكم، وزياد بن سميّة، وكانا كاتبيه يومئذٍ أن يكتبا هذا[٣] المصحف ممّا[٤] ألّفه من تلك المصاحف، ودعا زيد بن ثابت فأمره أن يجعل له قراءة يحمل الناس عليها[٥].

الفائدة الرابعة

[في أَنَّ قراءة حمزة في كلمة ﴿عليهم﴾ بضمّ الهاء وإسكان الميم]

اتّفقوا على أنّ قراءة حمزة ـ أحد القرّاء السبعة المدّعى تواتر قراءتهم ـ في «عليهم» في الموضعين من قوله تعالى: **﴿صراط الّذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم﴾** بضمّ الهاء وإسكان الميم، وكذلك في جميع القرآن، ومثله في «لديهم» و«إليهم»، وذكروا أنّه راعى الأصل من جهتين:

---

١. تهذيب الأحكام: ج ٦، ص ٢١٨؛ والكافي للحلبي: ص ٤٢٦.

٢. الشافي: ج ٤، ص ٢٨٤. وكلمة «ذؤابة» بدله في نسخة «ز»: رواية. وهو تصحيف.
وفي معجم الوسيط: ص ٣٠٨: هو بمعنى شعر مقدّم الرأس. وتقدّم مضمون هذا الخبر في بداية المقدّمة العاشرة أيضاً.

٣. في نسخة «م»: بهذا.

٤. في نسخة «ق»: عمّا.

٥. الاستغاثه: ص ٥٢.

إحداهما أنّه الأصل، إذا انفرد عن حرف يتّصل به، فيقال: «فعلوهم»[١]، والأُخرى إنّ الياء في هذه الكلمات ألف، مثل «على زيد»، و«لدى زيد»، و«إلى زيد».

وعن السرّاج أنّها هي القراءة القديمة ولغة قريش، وأهل الحجاز ومَن حولهم من فصحاء اليمن.

ونقلوا عن يعقوب ـ أحد القرّاء العشرة ـ ضمّ كلّ هاء قبلها ياء ساكنة في التثنية والجمع والمذكّر والمؤنث في هذه الكلمات الثلاثة، وغيرها، نحو «فيهما» و«فيهنّ».

وقال السيّد الأجلّ عليّ بن طاوس ﷺ في سعد السعود: قال: أبو عبد الله الحسين بن خالويه النحوي في كتاب «إعراب ثلاثين سورة من القرآن»: و«الّذين أنعمت عليهم» هم الأنبياء عليهم السلام، والأصل في «عليهم» ضمّ[٢] الهاء، وهي لغة رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد قرأ ذلك حمزة، وإنّما كسر الهاء من كسرها لمجاورة الياء.

ثمّ قال السيّد ﷺ: ما الجواب لمن يقول: إذا كانت لغة رسول الله ﷺ ضمّ الهاء، فأحقُّ ما نزل القرآن بلغته، ولأيّ حال صار مجاورة الهاء للياء حجّةً على قراءة رسول الله ﷺ وهو أفصح العرب، وإذا اختلفت لغاتهم كان هو الحجّة عليهم؟ انتهى ملخّصاً[٣].

والكلام في هذا الباب وأمثاله طويل، وما لنا إلى إثبات الكلّ من سبيل، فلنكتف عن الغزير الكثير بالنزر[٤] القليل، والله هو الوليّ لكلّ نعيم وجميل.

---

١. كذا في نسخة «ز»، وفي نسخة «ق»: هم فعلوا، وفي نسخة «م»: فعلوا. والظاهر أنّها مماثلة لنسخة «ق»، كما في عمدة موارد الكتاب، ولكن كلمة «هُم» سقط منه.

٢. في النسخ: بضمّ الهاء. والأظهر ما أثبتناه.

٣. سعد السعود: ص ٤٠٩، ط مركز الإعلام الإسلامي بقم، وص ٥٠٥، انتشارات الدليل.

٤. في نسخة «م» و«ق»: بالنذر.

الفائدة الخامسة

[فهرس القراءات الراجحة على قراءة المصحف المتداول والّتي بحث حولها في هذا الكتاب]

قد تبيّن بما حقّقناه في هذه الرسالة الوجيزة والجوهرة الغريزة حال شطر وافر من الآيات والقراءات، وما كان منها مطابقاً لقراءة القرّاء السبعة أو العشرة، وأبدينا لك مرجّحات كثيرة وفيرة لغير القراءة الشهيرة، فهي اثنى عشر موضعاً هذه فهرستها.

الأوّل: قراءة «ملك يوم الدين» بلا ألف.

الثاني: «سراط» بالسين في موضعين.

الثالث: «عليهُمْ» بضمّ الهاء في موضعين.

الرابع: «كفؤاً» بالهمز.

الخامس: «وأرجلكم»[1] بالخفض.

السادس: «بخيلك ورجلك»[2] بسكون الجيم.

السابع: «تفسّحوا في المجلس»[3] بحذف الألف بالإفراد.

الثامن: «جنّات تجري من تحتها الأنهار»[4] بزيادة من في آخر براءة.

التاسع: «رجلاً سالماً لرجل»[5] بزيادة الألف في سورة الزمر.

---

١. سورة المائدة: ٦.

٢. سورة الإسراء: ٦٤.

٣. سورة المجادلة: ١١.

٤. سورة التوبة: ١٠٠.

٥. سورة الزمر: ٢٩.

العاشر: في سورة الفرقان: «ماكان ينبغي لنا أن نُتَّخَذ من دونك أولياء»[١] بضمّ النون مِن «نتّخذ» وفتح الخاء على البناء المجهول.

الحادي عشر: في سورة المائدة «هل تستطيع ربَّك»[٢] على صيغة الخطاب ونصب «ربّك».

الثاني عشر: في سورة الكهف: «أفحسْبُ الّذين كفروا»[٣]، بسكون السين وضمّ الباء.

الثالث عشر: «عَرَف بعضه»[٤] بالتخفيف في سورة التحريم.

فهذه كلّها ثابتةٌ في السبعة، أو العشرة من القراآت، وساعدته البيّنات الواضحات، ودلّت عليه الروايات، وفيها ما هو المشهور المتسالم عليه بين القرّاء بالإثبات، كالأوّل، والرابع، والسادس، والسابع، كما عرفت تفصيل ذلك كلّه.

[فهرس القراءات الواردة في الأخبار ممّا لم يختارها القرّاء العشرة]

وأمّا الّتي تعرّضنا لها في الرسالة ووردت في تصديقه المستفيض من الرواية من الخاصّة والعامّة، لكن لم يثبت القراءة به من القرّاء العشرة؛ وإن حكي عمّن هو أجلّ منهم، فكثيرة أيضاً.

أحدها: «مُتْكأً» في سورة يوسف[٥]، بضمّ الميم وسكون التاء مخفّفاً.

ثانيها: «هئت لك»[٦] مثل «جئت».

---

١. سورة الفرقان: ١٨.

٢. سورة المائدة: ١١٢.

٣. سورة الكهف: ١٠٢.

٤. سورة التحريم: ٣.

٥. سورة يوسف: ٣١.

٦. سورة يوسف: ٢٣.

ثالثها: «وعلى الثلاثة الّذين خالفوا»[١] في التوبة.

رابعها: «والشمس تجري لا مستقر لها»[٢].

خامسها: «فلمّا خرّ تبيّنت الإنس أنّ الجنّ»[٣].

سادسها: «وطلع منضود»[٤] بالعين في الواقعة.

سابعها: «وتجعلون شكركم»[٥] فيها أيضاً.

ثامنها: «فامضوا إلى ذكر الله»[٦] في سورة الجمعة.

تاسعها: «كلّ سفينة صالحة»[٧] في الكهف.

عاشرها: «تستأذنوا»، بدل «تستأنسوا»[٨].

حادي عشرها: «أفلم يتبيّن الّذين آمنوا»، بدل «أفلم ييأس الّذين»[٩].

ثاني عشرها: «ووصّى ربّك»، بدل «وقضى ربّك»[١٠].

ثالث عشرها: «والّذين يَأتون ما أتوا» مقصوراً، بدل «يُـؤتون مـا آتـوا»[١١] ممدوداً.

---

١. سورة التوبة: ١١٨.
٢. سورة يس: ٣٨.
٣. سورة سبأ: ١٤.
٤. سورة الواقعة: ٢٩.
٥. سورة الواقعة: ٨٢.
٦. سورة الجمعة: ٩.
٧. سورة الكهف: ٧٩.
٨. سورة النور: ٢٧.
٩. سورة الرعد: ٣١.
١٠. سورة الإسراء: ٢٣.
١١. سورة المؤمنون: ٦٠.

والأوّلان من هذه القراءات الأخيرة مطابقان لرسم المصحف تحـقيقاً، والثـالث، والرابع مطابقان له تقديراً واحتمالاً، كما هو المتعارف عند القرّاء السبعة في كثير مـن المقامات، بل الأخير أيضاً في وجه.

فتحصّل أنّ القراءات الراجحة المذكورة في هذه الرسالة الثابتة من القرّاء المعروفين المدّعى تواتر قراءتهم ثلاثة، كلّها على خـلاف القـراءة المـتداولة الآن، والقـراءات الراجحة المطابقة لرسم المصحف تحقيقاً أو تقديراً الثابتة من غـير العـشرة أربـعة، والمخالفة للرسم وللقرّاء المعروفين تسعة، والمجموع ستّ وعشرون آية تعرّضنا لها، يتّضح بالتأمّل فيها الحال في كثيرٍ من المقامات والآيات والقراءات.

[حكم القراءة في الصلاة وغيرها بغير قراءة المصحف]

ثمّ إنّ اثنتي عشرة من تلك القراءات الأوله؟ ممّا لا إشكال عند أحد من المسلمين في جواز القراءة بها، حيث أنّها من قراءة القرّاء السبعة الّذي انعقد إجماع المسـلمين على جواز اختيارها، وهي غير آية الفرقان من قوله تعالى: «ونتّخذ».

وحيث أوضحنا مرجّحات كثيرة لغير القراءات الشهيرة فلا ينبغي لأحد أن يعدل عن تلك المواضع البالغة اثنتي عشرة، وثلاثة منها وهي آية الفرقان، وكلمة «مُتْكاً» في سورة يوسف، وكلمة «هئت» فيها أيضاً، فمّا لا إشكال عندي في جواز القراءة بها في الصلاة وغيرها، بل ورجحانها على غيرها.

وأمّا الباقية، ففي الاكتفاء بالقراءة بها في الصلاة إشكال، والأحوط عدمه.

وبهذا نختم الكلام في المقام، حامداً شاكراً لله المنعام، مصلّياً مسلّماً على رسوله محمّد وأوصياءه الكرام، عليهم أفضل الصلاة والسلام.

وقد وقع الفراغ من الرسالة صبيحة يوم الخميس عاشر شهر صفر المظفّر من شهور سنة ١٣٢٤، على يد مؤلّفها الخاطىء الخاسر الخازي فتح الله الإصبهاني النمازي وفّقه الله للعمل في يده لغده قبل خروج الأمر من يده، وأسأل الله تعالى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنين، ويجعلها ذخيرة لمؤلّفها الفقير المسكين يوم الدين، آمين آمين يا ربّ العالمين[1].

---

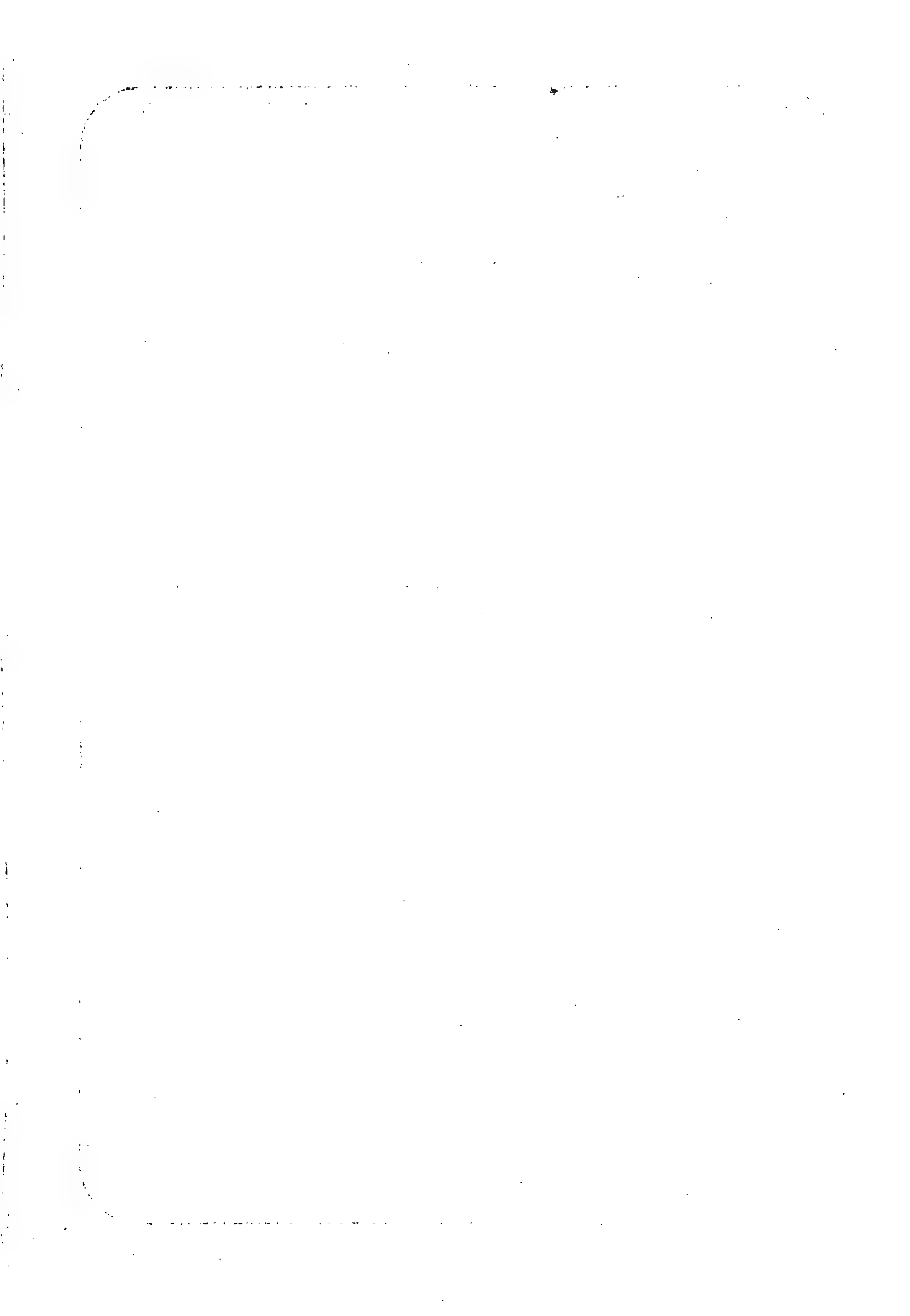
١. في آخر نسخة «ز»:

وقد وقع الفراغ من استنساخ هذه الرسالة الشريفة بيد الذليل الجاني أحمد الحسيني الزنجاني عفى الله عمّا سلف من خطاياه وزلّاته، ووفّقه فيما استقبل للعمل المقرون بمرضاته، عصر يوم الثلاثاء ثاني شهر شوّال المكرّم من شهور سنة ١٣٥٨، في بلدة قم الطيّبة حرم الأئمّة الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين.

الحمد لله على أوّله وآخره، والشكر على آلائه ونعمائه، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

القسم الثاني

التفسير



رسائل ابن سينا

في تفسير القرآن

١ ـ تفسير سورة الأعلى

٢ ـ تفسير سورة الإخلاص

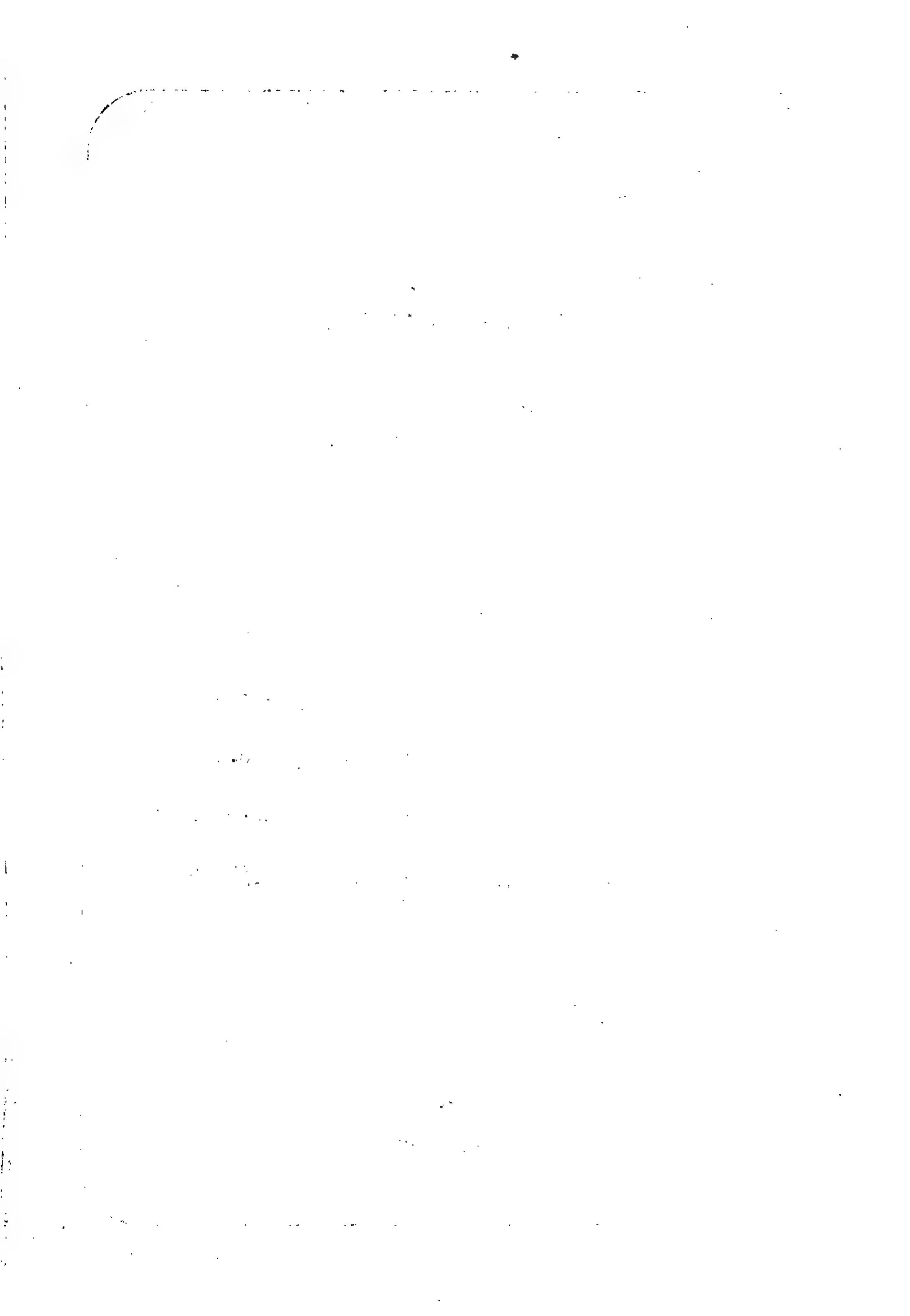
٣ ـ تفسير سورة الفلق

٤ ـ تفسير سورة الناس

٥ ـ تفسير قوله تعالى: ﴿ثمّ استوى...﴾

تحقيق

محسن بيدارفر



تقديم

ألف الشيخ الرئيس ابن سينا كتباً كثيرة، بعضها مفصلة جداً ـ مثل الشفاء والقانون ـ ومنها متوسطة مثل النجاة والإشارات وعدة منها رسائل مختصرة تعالج مسألة أو بضعة مسائل، وتلك المختصرات ذات أهمية خاصة فى معرفة عقائد الشيخ الرئيس الرئيسية، لعلها لاتحصل من كتبه المفصلة بسهولة، لأن المؤلف كثيرا ما يعرض فيها عقائده الخاصة ولايطول الكلام بإيراد الأقوال ونقدها.

ومن هذه الرسائل أربع رسائل صغار في تفسير سورة الأعلى والإخلاص والمعوّذتين، وبتلك الرسائل دخل ابن سينا فى عداد المفسرين للكتاب المجيد[١].

والتأمل في هذه الرسائل التفسيرية المختصرة يوضح المنهج الفلسفي السينوي في تفسير القرآن، فلها أهمية خاصة في تأريخ التفسير، وذلك ماحثني على قبول تحقيقها ونشرها ضمن هذه المجموعة المرتبطة بالتفسير، وألزم ذلك كتابة كلمة موجزة تكون كالمدخل في مطالعة تلك الرسائل وتشير إلى المواضع الخاصة لهذا المفسّر، ثم تعريف كيفيّة تحقيق الرسائل والنسخ المستفيدة منها في هذا المجال، رجاء القبول والتأييد من الله منزل الكتاب.

---

١. كتب ابن سينا في مجال التفسير رسائل أُخرى أيضا، وهي الرسالة النيروزية في تفسير الكلمات المقطعة القرآنية، وتفسير آية النور، وتفسيرا مختصرا للآية الكريمة ١٢ـ١١/فصلت.

تفسير سورة الأعلى:

يقول ابن سينا أن السورة فيها بيان ثلاث مسائل:

١) إثبات وجود الله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى * ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ * وَٱلَّذِى أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ * فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾.

وقد استدل في هذه الآيات على وجود الله تعالى من طريقين: خلق الحيوان وخلق النبات. والحيوان له نفس وبدن فأُشير إلى الأول بـ﴿خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ وإلى الثاني بـ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾.

وفي الاستدلال بخلق النبات: ﴿وَٱلَّذِى أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ * فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾.

والسبب في تقديم ذكر الحيوان على النبات كثرة عجائب الصنع الموجودة في خلق الحيوان بالنسبة إلى النبات.

ولو قيل :إن الخالق والمؤثّر في هذين الموردين الطبيعة ولا نحتاج إلى الاعتقاد بوجود الله تعالى، يجيب الشيخ بأنّ عمل الطبيعة لايختلف في الكيف، وخلق الحيوان ذو جهات متنوّعة وأعمال مختلفة فلايمكن استناده إلى فاعل غير شاعر كالطبيعة.

٢) النبوّة، وتوضيحها يحتاج إلى مطالب ثلاثة: النبي، وكيفيّة تكميل الناقصين به، واختلاف درجات الناس في قبول هذه الهداية.

ففي توصيف ذات النبي علينا أن نعلم أن للإنسان قوتين: نظرية وعملية، وقد أُشير إلى الأُولى بقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ وإلى الثانية بقوله: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾ وبما أن الناس متفاوتون في قبول الهداية النبوية قال: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ وفصّل الكلام في ذلك بقوله: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ * وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى﴾ ثم بيّن حال القسم الثاني بقوله: (ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ * ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا

﴿وَلَا يَحْيَىٰ﴾ وتعرض لبيان مآل حال القسم الأول وشرح أن لهم مراحل ثلاث في التكامل: التزكية ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ ثم تكميل القوة النظرية بالمعارف القدسية ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ﴾ ثم الاستعانة بالقوة العملية ﴿فَصَلَّىٰ﴾.

إلى هنا يختتم أمر النبوة فيتعرض لأمر المعاد: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾.

ويختتم السورة ببيان أن جلّ ماورد في الكتب المنزلة هذه المطالب الثلاث: ﴿إِنَّ هَـٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ * صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾

ويتذكر ابن سينا بأن التدبر في هذه الآيات يوضح أن ما يسعد به الإنسان هذه الأمور الثلاثة فالاشتغال بغير هذه عبث وتضييع للعمر.

سورة الإخلاص:

سلك ابن سينا في تفسير هذه السورة منهجا فلسفيا، فموضوع السورة وجود الله تعالى، وذلك أُسّ مسائل مابعد الطبيعة، فيريد ابن سينا ان يفسر هذه السورة بصورة تصور برهانا فلسفيا ذات نظم لافي ترتيب الآيات فقط، بل في ترتيب الكلمات أيضا.

فـ﴿هُوَ﴾ إشارة إلى الوجود المطلق الذي ماهيته هويته، يعني وجوده عين ماهيته ـ وذلك لايكون في غير واجب الوجود ـ فلايمكن تعريفه إلا باللوازم، وأشد اللوازم تعريفا له الإلهيّة، فلذلك ذكر ﴿ٱللَّهُ﴾ بعد ﴿هُوَ﴾ وبما أن غيره لايكون كذلك وجب أن يعقب ذلك بـ﴿أَحَدٌ﴾.

وأما ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ الصمد معناه ما لاجوف له، فيكون تأكيدا لنفي الماهية عن الواجب تعالى، وقد جاء الصمد أيضا بمعنى السيد، فعلى هذا الاحتمال يكون إشارة إلى مبدئيّته لكل الوجود وسيادته الكاملة واحتياج الكل إليه.

ولما أوهم كونه تعالى مبدأ للوجود أن ذلك يمكن بطريق الإيلاد نفى هذا التوهم بقوله ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ فإن الولد مثل الوالد، فهو كفو له ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وأتى في آخر تفسير السورة بخاتمة يؤكد فيها الترتيب البرهاني في هذه السورة والنظم الموجود المنسجم في ترتيب كلماتها وقال:

«فمن أول السورة إلى قوله ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ في بيان ماهيّته ولوازم ماهيّته ووحدة حقيقته وأنّه غير مركّب أصلاً، ومن قوله ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ في بيان أنّه ليس له ما يساويه في نوعه ولا في جنسه، لابأن يكون متولّداً ولا بأن يكون متولّداً عنه، ولابأن يكون موازياً له في الوجود.

وبهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته، ولو كان المقصد الأقصى من طلب العلوم بأسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفيّة صدور أفعاله عنه ـ وهذه السورة دالّة على سبيل التعريض والإيماء على جميع ما يتعلّق بالبحث عن ذات الله ـ لاجرم هذه السورة معادلة لثلث القرآن».

سورة الفلق:

بما أن ابن سينا يريد أن ينظم تفسير هذه السورة مثل سابقتها نظما فلسفيا، ألجأه ذلك إلى الاستمداد من التأويل حتى يتم له ذلك.

فأوّلَ أولا ﴿رَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ بانفلاقه تعالى ظلمة العدم بنور الوجود، وهذا في عالم القضاء فلاشرية فيه أصلا، إلا أنه ينزل الأمر إلى عالم القدر فيظهر المصادمات وتوجد شرورا بالعرض، فيلزم الاستعاذة ﴿بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾.

ثم أوّلَ «الغاسق» بالظلمات التي تنشأ من القوى الحيوانية للنفس الجزئية الإنسانية

ويكدر وجه النفس المنيرة، وذلك ألزم الاستعاذة برب الفلق ﴿مِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ فهاتين الآيتين نسبتهما العموم والخصوص، إذ الاستعاذة في الأُولى من كل الشرور وفي الثانية من شرور خاصة.

ثم أول ﴿ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ بالقوى النباتية التي تنمو جسم الإنسان بنفثها وتغذيه، والنفس تكدر بها أيضا، فيلزمها الاستعاذة من ذلك الشر، والجدير بالذكر أن موضعها بعد القوى الحيوانية فلذلك أُخر ذكرها منها.

وقد بقي بعد ذلك كله شر يلزم الاستعاذة منه، وهو شر التعارض بين جميع تلك القوى والنفس، وهذا هو التعارض الواقع بين الإنسان وإبليس وحسده للإنسان، وذلك ما تمَّ به السورة وأُشير اليه بقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾.

ويقول في الخاتمة: «فهذه السورة دالّة على كيفيّة دخول الشرّ في القضاء الإلهيّ، فإنّه مقصودٌ بالعرض ـ لا بالذات ـ وأنّ المنبع للشرور بالإضافة إلى النفس الإنسانيّة هوالقوى الحيوانيّة والنباتيّة وعلائق البدن وإذا كان ذلك وبالاً وكلّاً عليها، فما أحسن حالها عند الإعراض عن ذلك، وما أعظم لذّتها بمفارقته إن كانت تفارقه بالذات وبالعلاقة وبجميع الحالات».

سورة الناس:

يشرع ابن سينا في تفسير هذه السورة بالإشارة إلى أن الربوبية هي التربية، والتربية تسوية المزاج أولا، فلو لم يسوى المزاج لايوجد الإنسان حتى تصدق التربية، فالتسوية أول النعم، ثم جعل المزاج تحت تصرف النفس الناطقة لتدبر البدن بإذنه تعالى، وفي هذا المجال يوجد في النفس شوقا إلى المبادئ العالية والوصول إليها، وهذه هي العبادة والمعبود هو الإله.

فبادئ الإنعام على النفس أولها الاسم «الرب» ثم «الملك» ثم «الإله»، وبذلك يعلم وجه ذكر هذه الأسماء وترتيبها في أول هذه السورة: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ .والنفس الناطقة وجهها إلى المبادئ العالية إلا أن إحدى قواها هي المتخيلة التي وجهها إلى الخلف، فهي تخنس، فسمي خناسا وهو ﴿ٱلَّـذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ فلزم الاستعاذة منها.

﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَ ٱلنَّاسِ﴾ «الجنّ» هي الأُمور المستترة والنفس ذات قوى باطنية وظاهرة، فعبر عن القوى الباطن بالجِنّة وعن الظاهرة المستأنسة بالناس واستعيذ منها.

والتأويلات في تفسير هذه السورة تأويل ـ«الخناس» بالقوة المتخيلة و «الجن» و «الناس» بالقوى الظاهرية والباطنية ـ ظاهرة لا تنكر.

وهذا الانحراف من التفسير المشهور ليتمكن المفسر في تفسير السورة في سلوكه الفلسفي وتفسير السورة بصورة تنسجم ألفاظها معا ـ ترتيبا ومعناً – انسجاما يشبه البرهان، ويبرهن أن تلك الترتيب لايمكن تغييره.

وهذا السعي في تفسير سورة الإخلاص بلغ ذروته، حيث يعتقد الفيلسوف أن القائل إذا كان الله تعالى فلايمكن أن يفسر كلامه بصورة لاينطبق مع البرهان والحكمة، فلو كان كلام الله تعالى غير برهاني فعلى البرهان السلام.

والذي نراه من ابن سينا في اللجوء إلى التأويل في هذه التفاسير يوضح أن الإنسان له حالات مختلفة، وأن هذا المؤول ليس هو نفسه الذى يقول[1]: «ماأنا ممن تعلمت العلم للتسويق، ولا أنا ممن أوطأت نفسي غشوة فيما لم أحسنه: أني أحسنه. بل اجتهدت وبالغت، فلايروعني مناقض ـ ولو نزل من السماء ـ ولايهجس في بالي أن

١. المباحثات: ٧٥، المباحثة الثالثة، رقم ١١٥.

الشيء الاذيٌّتقنته عرضة لنقض أو إبطال أو إفساد، وإن اجتمع عليّ كلّ فان وحيّ ومنتظر من أهل السماء والأرض، وما لا أعلم فلا أدعيه». ولعل هذه المكتوبات المختلفة لأدوار مختلفة من إنسان ذات تطور وتغيير، أو لعل الباطنيّة الإسماعيليّة ـ التي كانت تنتمي إليها أُسرة ابن سينا ـ لها تأثيرها في التفكر التفسيري السينوي ـ والله العالم بالصواب.

تأثير ابن سينا في المفسرين بعده:

والذي أورث الشيخ الرئيس في مجال التفسير ليس غير هذه المختصرات، على أن لهذه أيضا تأثيرها في الذين جاءوا بعده واهتمّوا بالتفسير والحكمة.

فمن تأثر بالشيخ الرئيس **الفخر الرازي**، فإنه كتب رسالة مستقلة في تفسير سورة الأعلى، وهذه الرسالة ليست إلا استنساخ لما كتبه الشيخ الرئيس مع تغيير ألفاظ قليلة بحيث يمكن الاستعانة بها فى تصحيح رسالة ابن سينا في تفسير هذه السورة، على أنا نرى تأثره بالشيخ الرئيس عيانا في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب).

ففي تفسير سورة الأعلى (١٢٧/٢٩) في تفسيرالآية الكريمة ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ قال: «فالمراد أن كلّ مزاج فإنّه مستعدّ لقوّة خاصّة، وكلّ قوّة فإنّها لاتصلح إلاّ لفعل معيّن، فالتسوية والتقدير عبارة عن التصرّف في الأجزاء الجسمانيّة وتركيبها على وجه خاصّ لأجله تستعدّ لقبول تلك القوى، وقوله: ﴿فَهَدَىٰ﴾ عبارة عن خلق تلك القوى في تلك الأعضاء بحيث تكون كلّ قوّة مصدراً لفعل معيّن، ويحصل من مجموعها تمام المصلحة...» وبتطبيق هذه الفقرات مع ما قاله ابن سينا يوضح مدى التشابه بين التفسيرين.

وقال أيضا (١٣٠/٢٩) في تفسير ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ﴾: «لأنّ كمال حال

الإنسان في أن يتخلّق بأخلاق الله سبحانه ـ تامّا وفوق التمام ـ فلمّا صار محمّد عليه الصلاة والسلام تامّا بمقتضى قوله ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾ أمره بأن يجعل نفسه فوق التمام بمقتضى قوله: ﴿فَذَكِّرْ﴾ لأنّ التذكير يقتضي تكميل الناقصين وهداية الجاهلين، ومن كان كذلك كان فيّاضاً للكمال، فكان تامّا وفوق التمام».

فالتشابه الواضحة بين كلماته وقول ابن سينا يغنينا عن كل مقال.

وفيه (١٣٥/٢٩) ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ الأدّلة التي يسرد لأن الآخرة خير وأبقى تتشابه كاملا مع أدلة ابن سينا.

ثم إنه قبل تفسيره لسورتي الفلق والناس (١٧١/٣٠) قال: «سمعت بعض العارفين فسّر هاتين السورتين على وجه عجيب...» ثم أتى بخلاصة ما أورده ابن سينا في رسالتيه ـ ولم يسم القائل ـ ونراه ـ رغم ما وصف تفسير الشيخ بأنه عجيب ـ فعندتفسيره لهاتين السورتين يورد بعضا من مطالب ابن سينا من دون إشارة إلى أنه مأخوذ منه.

ففي تفسير ﴿بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ (١٧٦/٣٠) يقول: «بل العدم كأنّه ظلمة والنور كأنّه الوجود، وثبت أنّه كان الله في الأزل ولم يكن معه شيء ألبتّة، فكأنّه سبحانه هو الذي فلق بحار ظلمات العدم بأنوار الوجود...» وذلك نفس ما احتمله ابن سينا فى تفسيره ولو أنه يحتمل أن الفخر الرازى لم يأخذ الكلام من ابن سينا مبدئيا وأن القاضي البيضاوي كان الواسطة في هذا المجال حيث قال في تفسيره: «وهو يعمّ جميع الممكنات، فإنه تعالى فلق ظلمة العدم بنور الإيجاد عنها...»[1].

وفي تفسير سورة الناس أورد الفخر الرازي نفس التوجيهات السينوية في توجيه

---

١. على أن البيضاوى قد فسر «الوسواس الخناس» بما يوضح تأثره من ابن سينا ويقول: «وذلك كالقوة الوهمية، فإنها تساعد العقل في المقدمات فإذا آل الأمر إلى النتيجة خنست وأخذت توسوسه وتشككه».

الترتيب الموجود في الأسامي الثلاثة (الرب والملك والاله) مما يوضح تأثره بالشيخ الرئيس.

وممن تأثر بالشيخ الرئيس من المفسرين صدر الدين الشيرازي الفيلسوف صاحب الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، فهذه الفيلسوف الذى لايغفل في سلوكه الفلسفي عن النظر فيماسلكه ابن سينا وناظر إليه دائما، لم يغفل في هذا المجال أيضا، ففي تفسيره لسورة الأعلى سلك نفس المنهج السينوي وأبسط القول وفصل الكلام فيه.

ولو أن التوفيق أدركه لكتابة تفسير المعوذتين لكنا نرى باليقين تأثره من كلمات ابن سينا ولكنه لم يوفق لذلك.

والمناسب للذكر أن صدر المتألهين أخذ نفس ما قاله الشيخ الرئيس في تفسيره للكلمات المقطعة القرآنية في الرسالة النيروزية[1] وأورد في تفسير سورتي يس والسجدة نفس ما قاله ابن سينا، وقال في تفسير سورة البقرة:

«اعلم ـ هداك الله تعالى إلى فهم آياته ـ أن شيخ فلاسفة الإسلام ذهب في رسالة سماها بالنيروزية إلى أن هذه الحروف أسماء للحقائق الذاتية، بعضها لذات الله تعالى مطلقا وبعضها لذاته مضافة إلى ما أبدعه وبعضها لمبدعاته مطلقة وبعضها مضافة على الوجه الذى سنذكرها، وأقسم الله بهذه الأشياء العظيمة تكريما وتعظيما، ونحن اخترنا مذهبه وتتبعنا إثر كلامه في هذا المرام».

وممن رأيت من المتأخرين أن له إلماما بتفسير ابن سينا الآلوسى صاحب روح المعانى، فقد أورد في تفسير السور الثلاثة ـ الإخلاص والفلق والناس ـ مطالب ابن

١. اعتقد أن من الكرامات النبوية (ص) الخارقة للعادة أنا لم نسمع تفسيرا لهذه الكلمات من رسول الله (ص)، مما يوضح أن الصحابة لم يسألوا عنه شيئا حول هذه الكلمات، على أن من المنتظر أن يكون الرسول أول من يسأل عن المراد من هذه الكلمات عند قراءتها على الناس، ولا أظن في ذلك سوى أنه بولايته النبوية منع الناس عن السؤال.

سينا مستندا إليه[1]، ومن المحتمل أن تفسير الشيخ لسورة الأعلى لم يصل إليه وإلا لم يكن ليغفل عن الإشارة إليها أيضا.

وبقي علينا بيان كيفية تهيئة الرسائل وتعريف النسخ:

تفسير سورة الأعلى:

١ ـ نسخة «ت»، نسخة موجودة في المكتبة الرضوية بمشهد رقم (٥٦٢) كتب في آخرها: «تمت الرسالة في بلدة اصفهان في مدرسة الميرزا حسن، بيد العبد الجاني ابن محمد كرم على اكبر الطبيب الاليانى في يوم الثلاث في ثمانية عشر من شهر رجب المرجب ١٢٦٤».

٢ ـ نسخة «س» هذه أيضا كسابقتها متعلقة بالمكتبة الرضوية رقم (١٢٦٤) وجاء في آخرها: «تمت الرسالة في سنة ١٢٠٥». راجع فهرس المكتبة: ١ / ٥٥٢ ـ ٥٥٣.

٣ ـ نسخة «ر»، نسخة متعلقة بمركز احياء التراث الإسلامى في قم وجاء في آخرها: «قد فرغ من تنميقه لنفسى ولمن يستفيد من بعدى أقل عباد الله وأحوجهم إلى رحمته، علاء الدين محمد بن حسين الحافظ القاري غفر الله لهما وستر عيوبهما بحق

---

١. جاء في روح المعانى (٧٠٢/٣٠، تفسير سورة الإخلاص): «وهو مأخوذ من كلام الرئيس ابن سينا في تفسير السورة الجليلة حيث قال إن أحدا دال على أنه تعالى واحد من جميع الوجوه...» وقال في نفس الصفحة: «وكلام الرئيس ينادى بذلك وسنشير إليه».

وفي تفسير «لم يلد ولم يولد» (٧٠٦/٣٠) أورد بيانات ابن سينا بتقرير آخر ولم يعلق عليه شيئا.

وفي آخر تفسير سورة الفلق أيضا (٧٢٠/٣٠) أتى ملخصا مما قاله ابن سينا ولم يقبله.

وفي تفسير سورة الناس (٧٢٤/٣٠) في بيان «الوسواس الخناس» حكى ما قاله ابن سينا وأورد بعده ما قاله القاضي البيضاوى ـ وهو آخذ قوله من ابن سينا ـ فقال نقدا لقوليهما: «ولايخفى أن تفسير كلام الله تعالى بأمثال ذلك من شر الوسواس الخناس».

النبي والولي، وقت العصر الثاني والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة ٩٦٥ الهجرية». وهذه النسخة مجموعة فيها تفسير سور الإخلاص والمعوذتين أيضا.

تفسير سورة الإخلاص:

١ ـ نسخة «ر» لمركز احياء التراث الإسلامى، المذكورة.

٢ ـ نسخة «ضو» متعلقة بالمكتبة الرضوية رقم (٧١٨٩)، بلا تاريخ الكتابة، والأظهر أنها مكتوبة في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر.

٣ ـ نسخة «گ» من المجموعة المتعلقة بمكتبة آية الله العظمى الگلپايگاني ـ قده ـ رقم (٦٤/٨) وفي هذه النسخة كتب بدلا من «تعالى»: «عج» في جميع الموارد ولم نتعرض لذلك في الحواشي قناعة بهذا التذكر.

٤ – نسخة «ف» من مجموعة سفينة تبريز الموجودة فى مكتبة المجلس الشورى الإسلامي بطهران، وقد نشر مصورة ضمن منشورات «مركز نشر دانشگاهى» بطهران، وكان الموجود عندى هذه المصورة التي أعارنيها مشكورا صديقي المحقق الصدرائيالخوئي. والنسخة مكتوبة في سنة ٧٢٣ في تبريز بيد أبو المجد محمد بن أبي الفتح مسعود بن المظفر.

٥ ـ نسخة «م» من المجموعة المتعلقة بمكتبة ملك في تهران رقم (٤٦٣٨) والنسخة على ما جاء في فهرس المكتبة (٤٤٤/٧) مكتوبة في القرن الثامن. والكاتب: «محمد أكبر بن أبي الرضا» وتحتوي على ست رسائل من ابن سينا ثلاثة منها تفسير سور الإخلاص والمعوذتين.

تفسير سورتي الفلق والناس:

١ ـ نسخة «ر» لمركز احياء التراث الإسلامى، المذكورة.

٢ – نسخة «ف» من مجموعة سفينة تبريز المذكورة.

٣ ـ نسخة «گ» من المجموعة التي ذكرناها.

٤ ـ نسخة «م» متعلقة بمكتبة ملك وقد ذكرناها.

٥ ـ نسخة «ى» متعلقة بالمكتبة الرضوية رقم (١٠٦٧) وهي ضمن مجموعة فيها ثلاث عشر رسائل وتقع تفاسير سورة الإخلاص والمعوذتين (ص ٣٠ ـ ٤٨) منها، غير أني لم أتمكن من مقابلة تفسير سورة الإخلاص معها. والمجموعة ـ على ما جاء في فهرس المكتبة (٣٨١/١) ـ مكتوبة في القرن العاشر ومن موقوفات ابن خاتون في سنة (١٠٦٧).

تفسير الآية (١٢ـ١١) من سورة فصلت:

استنسخت تفسير هذه الآية مما طبع عل هامش شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين (طهران ١٣١٣ ق) ثم عرضتها على النسخة الموجودة فى مكتبة آية الله الگلپايگاني ـ قده ـ.

لم تكن في المذكورات نسخة خالية من الأغلاط، ولذلك هيئت الرسائل للطبع مستفيدة من مجموعها ولم نتمكن من جعل نسخة منها كأصل، بل كان المنهج انتخاب الأصلح والأنسب مع السياق والمعنى وذكر اختلاف بقية النسخ ذيل الورقة.

ثلاثة من الرسائل ـ غير تفسير سورة الأعلى ـ كانت مطبوعة في حيدر آباد ضمن منشورات دائرة المعارف العثمانية، وقد قارنت الرسائل مع هذا الطبع أيضا وأشرت إليها برمز «المطبوعة».

والجدير بالذكر أن الرسائل ـ غير تفسير سورة الأعلى ـ طبعت ضمن مجموعة جامع البدائع في القاهرة (ص١٥ ـ ٣٢) وفي هامش شرح صدر المتألهين للهداية الأثيرية، الطبعة الحجرية سنة (١٣١٣ ـ ق) بطهران.

تفسير سورة الأعلى

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

اعلم أنّ هذه السورة مشتملة على مطالب ثلاثة: المطلب الأوّل إثبات الإلٰه[2] تعالى[3]:

قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى * ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَ ٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ * وَ ٱلَّذِى أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ * فَجَعَلَهُ غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾

اعلم أنّ المقصود منه الاستدلال بنوعين من الدلائل على وجود الإله[4] الحكيم العليم، فالنوع الأوّل الاستدلال بخلقة الحيوان[5]:

فاعلم أنّ الحيوان مركّبٌ[6] من بدن ونفس. وأمّا الاستدلال بخلق

---

١. «ر»: + وبه نستعين. «ت»: + وبه ثقتي. قال الشيخ الرئيس قدس الله روحه الأعلى. س: + وعليك توكلي يا كريم. هذه تفسير سورة الأعلى على ما فسره الشيخ ابو علي بن سينا «س» (كذا) وما أجد منها كان مفتتحا هكذا.

٢. «ت»: مطالب الاول في اثبات الله.

٣. «س»: ـ تعالى.

٤. «ت»: ـ الاله.

٥. «س»: النوع الاول الاستدلال بخلق الحيوان.

٦. «ت»: المركب.

الحيوان[١]، فهو المراد من قوله : ﴿خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ وذلك أنّ[٢] بدن كلّ حيوان مقدّر بقدر معيّن[٣]، وهذا التقدير هو الخلق.

وأيضاً فذلك البدن مركّبٌ من الأجزاء[٤] الحارّة والباردة والرطبة واليابسة ويجب أن يكون كلّ واحد من تلك[٥] الأجزاء متقدّراً بمقدار[٦] معيّن، حتّى يتولّد ذلك المزاج، فإنّه لو زادت[٧] تلك الأجزاء أو نقصت، كان الحادث مزاجاً آخر ـ لاذلك المزاج ـ وهذا[٨] هو التسوية.

وأمّا الاستدلال بنفس[٩] الحيوان قوله[١٠] تعالى: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ و[١١] معناه أنّه تعالى[١٢] قدّر لكلّ واحد من تلك[١٣] الأجزاء المخصوصة قوّة مختصّة[١٤] بذلك العضو، ثمّ جعل تلك القوى ـ التّي تحصل منافعه ومصالحه ـ مثل أنّه قدّر للعين

١. «ت»: بخلقه (بدلاً من: بخلق الحيوان).
٢. «ت»: المراد بقوله خلق فسوى وذلک أن. «س»: «س»: المراد من قوله تعالى خلق فسوى وذلک لأنّ.
٣. «ر»: عين.
٤. «س»: اجزاء.
٥. «س»: ـ تلك.
٦. «ت»: مقدرا بقدر.
٧. «ت»: لوزاد.
٨. «س»: ـ هذا.
٩. «ت»: الاستدلال بخلقة.
١٠. «س»: فقوله.
١١. «ر»: ـ و.
١٢. «س»: ـ تعالى.
١٣. «ر»: قدر من كل واحد لتلك.
١٤. «س»: مخصوصة.

القوّة[١] الباصرة وللأُذن القوّة السامعة وللمعدة القوّة الهاضمة.

و[٢]النوع الثاني الاستدلال على وجود الصانع بأحوال النباتات، وهو قوله تعالى: ﴿وَ ٱلَّذِى أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ[٣] * فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ﴾ وهو معلومٌ[٤].

وإنّما قدّم الاستدلال بأحوال الحيوان على أحوال النبات، لأنّ الحيوان أشرف، ولأنّ العجائب في الحيوان أكثر فكان أولى بالتقديم.

فإن قال قائلٌ: لمَ لايجوز أن يكون[٥] تولّد الحيوانات وأجرام النباتات بسبب الطبيعة، لابسبب الفاعل المختار[٦]؟

قلنا: الدليل عليه هو أنّ جسم النطفة[٧] متشابه الطبيعة، وثأثير الطباع[٨] والأفلاك والأنجم فيه متشابهٌ، والجسم المتشابه إذا أثّر في جملة[٩] ذلك الجسم تأثيراً متشابهاً، فيستحيل[١٠] أن تتولّد منه[١١] أحوال مختلفة، ألا ترى أنّه إذا وضع الشمع وكان يضيء خمسة أذرعٍ من هذا الجانب، وجب أن يضيء من سائر الجوانب بهذا المقدار، فأمّا أن

١. «ت»: ـ القوة.
٢. «ر، س»: ـ و.
٣. «س»: باحوال النبات وهو قوله اخرج.
٤. «س»: ـ وهو معلوم.
٥. «ت»: ـ ان يكون.
٦. «س»: فاعل مختار.
٧. «ر»: ـ النطفة.
٨. «ت»: الطبايع.
٩. «ت»: جسمة.
١٠. «س»: يستحيل.
١١. «ر»: من.

يضيء من أحدى[١] الجوانب خمسة أذرع ولايضيء من الجانب الآخر[٢] إلّا نصف ذراع ـ من غير حائل ولامانع ـ فهذا[٣] غير معقول.

فثبت أنّ مؤثّرات الطبيعة[٤] يجب أن تكون تأثيراتها تأثيرات متشابهة، فلمّا رأينا[٥] أنّه تولّدت[٦] من بعض أجزاء النطفة[٧] العظام، ومن الأجزاء الأُخر[٨] الأعصاب والعروق والرباطات، علمنا أنّ التأثير ليس تأثير مؤثّر بالطبع والإيجاب[٩]، بل تأثير مؤثّر[١٠] بالقدرة والاختيار.

المطلب الثاني من مطالب هذه السورة تقرير النبوّات: فاعلم[١١] أنّ هذا المطلب إنّما يتمّ بأُمور ثلاثة:

أولها صفة النبيّ ﷺ في ذاته وجوهره.

والثاني كيفيّة استعمال تكميل الناقصين[١٢].

١. «ر، س»: احد.
٢. «س»: الاخير.
٣. «س»: + امر.
٤. «ت»: الطبيعة.
٥. «س»: تاثيراتها متشابه ولما.
٦. «ت»: تولد.
٧. «س»: ـ النطفة.
٨. «ت» (بدلاً من: الاجزاء الاخر): بعضها.
٩. «س»: ـ والايجاب.
١٠. «ر»: يوثر.
١١. «س»: اعلم.
١٢. «ت»: كيفية استعمال كتكميل الناقص. «س»: كيفية الاشتغال بدعوة الناقصين.

والثالث اختلاف أحواله[١] في قبول ذلك الكمال منه:

أمّا المطلب الأول وهو شرح صفة النبيّ ﷺ وكيفيّة جوهر روحه في علومه وأخلاقه:

فاعلم أنّه ثبت في العلوم الأصليّة أنّ النفس البشريّة لها[٢] تعلّقان[٣]، إحداهما[٤] القوّة النظريّة، والثانية العمليّة ـ وهي[٥] القوّة التي باعتبارها تقدر على التصرّف في هذا البدن، وبواسطته في أجسام هذا العالم على الوجه الأصوب الأصلح[٦]؛ ولمّا ثبت بالبراهين أنّ القوّة النظريّة أشرف من العمليّة، لاجرم وجب تقديمها في الذكر وإليه الإشارة بقوله تعالى[٧]: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَىٰ﴾.

والمعنى أنّه تعالى يقوّي جوهر روحه ويكمّلها بحيث يصير نفساً قدسيّة مشرّفة[٨] بالعلوم الحقيقيّة والمعارف الإلهيّة ويصير بحيث إذا عرف شيئاً لاينساه.

فهذا هو الذي فهمنا من قوله[٩]: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ[١٠]﴾.

وقوله تعالى[١١]: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ والفائدة فيه أنّ جوهر النفس الإنسانيّة

١. «ت»: اخلاف احوال الخلق. «س»: اختلاف احوال الخلق.
٢. «ت»: أن للنفس البشرية.
٣. «س»: لها قوتان.
٤. «ر»: احدهما.
٥. «س»: + العملية و.
٦. «ت»: والاصلح.
٧. «ت»: تعالى وتقدس. «س»: ـ تعالى.
٨. «ت س»: مشرقة.
٩. «ت»: + تعالى.
١٠. «س»: ـ فهذا هو الذي فهمناه... فلاتنسى.
١١. «ر»: ـ تعالى.

لايصير قويّة على طبيعته بالقدرة مطلقاً، فلاجرم لاتنفك عن السهـو والنسـيان في بعض الأوقات.

وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ﴾ فالمراد منه أنّه تـعالى وعـده أن يجعل جوهر نفسه عالماً بالمعلومات، مطابقة[١] عليها، محـيطة بهـا والمـؤثّر في كـلّ جمال[٢] وكمال أقوى من الأثر، فلولا كونه تعالى عالماً بالمعلومات كلّها[٣] لما قدر على جعل روح النبيّ عليه السلام عالماً بها، مبرّءا[٤] عن السهو والنسيان.

وأمّا[٥] الإشارة إلى تكميل نفس النبيّ عليه السلام في القوّة العمليّة: فهـو المـراد من قوله تعالى[٦]: ﴿وَ نُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾ وذلك أنّ الناس كلّهم مشتركون في أصل القدرة على القبح[٧] والحُسن والفجور والعفّة، إلاّ أنّ فيهم من يكون العفّة عليه أسهـل وطـبعه أميل، فتلك السهولة عبارة عن الصفة المسمّاة بالخُلق فمن كان سعيداً طـاهراً تـقيّاً[٨] نقيّاً، كانت نفسه موصوفة بخُلق العفّة والطهارة، ومن كان شقيّاً ـ والعياذ بالله ـ كان بالضدّ.

فقوله تعالى: ﴿نُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾ إشارة إلى هذه الحالة عـند[٩] هـذه الآيـة ثم

١. «ت»: مطالقه. «س»: المطابقة.

٢. «س»: كل حال.

٣. «ر»: كلها والا.

٤. «ت»: عالما مبرءا. س: عالما بها متبرءا.

٥. «س»: ـ واما.

٦. «س»: ـ تعالى.

٧. «ت»: لقبيح.

٨. «س»: فمن كان سعيداً زاهداً تقياً.

٩. «ت»: وعنده.

وصف شأن[١] النبي ﷺ بالكمال في القوة[٢] النظرية أولا، ثم في القوة العمليّة ثانياً.

والمطلب الثاني من[٣] النبوّة الاشتغال بدعوة الخلق إلى طريق الحقّ، وذلك لأنّ من كان كاملاً في القوّة النظريّة والعمليّة، إذا كان لا يقوى[٤] على تكميل غيره، فهو الوليّ وإن كان يقوى عليه فهو النبيّ[٥].

ولا شكّ أنّ هذا المقام أكمل، لأنّ الكمال المطلق[٦] هو الذي يكون تامّاً وفوق التمام[٧]، فلّما حصل كماله[٨] بسبب كمال قوتّه النظريّة والعمليّة، وجب أن يصير فوق التمام، إفاضة[٩] للكمالات على الناقصين، وذلك هو[١٠] دعوة الخلق إلى التوجّه إلى الحقّ.

فلهذا قال[١١] تعالى بعد الآية المتقدّمة: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾.

فقوله[١٢] ﴿ذَكِّر﴾ أمر[١٣] بدعوة الخلق إلى الحق، ثمّ بيّن أنّ هذه الدعوة لاتنفع[١٤]

١. «ر»: وصفه ببان (كذا).
٢. «ت» (بدلا من: في القوة): بالقوة.
٣. «س»: في.
٤. «ر»: كان يقوى.
٥. «ر»: + ع.
٦. «ت»: لان الفيض المطلق.
٧. «ر»: ـ وفوق التمام.
٨. «س»: فمن حصل كماله. «ر»: كلما يصل تمامه.
٩. «ر»: اضافه.
١٠. «س»: ـ هو.
١١. «ت»: فلذلك قال تعالى. «س»: ـ قال.
١٢. «س»: قوله.
١٣. «ر»: + له.
١٤. «ت»: هذه الدعوة لاينتفع. «س»: هذه بدعوة لاينفع.

في حقّ الكلّ، لأنّ النفوس الناقصة منها مايقبل التأديب والتهذيب، ومنها ما لايقبل؛ والتي تقبل[١]، فهي فيه[٢] مختلفة بالقوّة والضعف، والسرعة والبطء، والكثرة والقلّة، فلهذا قال: ﴿إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾.

ثمّ إنّه تعالى لمّا ذكر هذا المعنى على سبيل الإجمال أراد بيانه بالتفصيل في الآية المذكورة المقصودة منها بيان أحوال الخلق في[٣] كيفيّة قبول تلك الدعوة، وهو المطلوب من[٤] النبوّة، وذلك لأنّ الخلق عند سماع هذه الدعوة ينقسمون إلى قسمين: منهم من ينتفع به ـ وهو المراد من قوله تعالى[٥]: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ﴾ فإنهم ينتفعون بدعوة الأنبياء ويقبلون وتستكمل[٦] نفوسهم؛ ومبدء هذا القبول[٧] إنّما يكون من الخوف[٨] والخشية، وهو أنّ من سمع دعوة الأنبياء ثمّ خطر بباله أنّ هذه الدنيا ذاهبة فانية[٩] على كلّ حال، فلو لم يشتغل بعمارة الآخرة فربما وقع في الهلاك الأبدي، فحصل له الخوف والخشية، فهو الذي[١٠] يحمله على النظر والتأمّل في دعوة الأنبياء ويدعوه إلى الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة.

وأمّا الذين لايقبلون دعوة الأنبياء ولاينتفعون بها، فإليهم الإشارة بقوله:

---

١. «» :ـ والتي تقبل.

٢. «ت»: والذي يقبل فهي منه.

٣. «ت، س» (بدلا من: في): و.

٤. «ت» (بدلا من: من): و.

٥. «س»: المراد بقوله.

٦. «ت»: يستكملون.

٧. «ت، س»: القول.

٨. «س» (بدلا من: الخوف): الجواز. «ر» أيضا كانت مكتوبة شبيهة بهذا ثم استدرك بما في المتن.

٩. «ت»: داهية ذاهبة.

١٠. «س»: فحصل له الخشية وهوالذى. «ر»: فهو الخوف والخشية وهوالذى.

﴿وَ يَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ﴾.

وذلك لأنّ المعرضين عن طلب الآخرة المستغرقين في حبّ الرئاسة[١]، المتوجّهين إلى طلب طيّباتها[٢] ولذّاتها وشهواتها، إذا ماتوا فقد[٣] فارقوا ما كان[٤] محبوباً لهم[٥] وذهبوا إلى موضع ليس لهم به معرفة ولالهم بأهله أُنس، ومفارقة المحبوب يؤجج[٦] نار الشوق والحزن، والدخول في موضع ليس له بأهله أُنس يوجب الوحشة والنفرة فهذا[٧] الذي اجتنب[٨] عن قبول[٩] دعوة الأنبياء، فلاشكّ[١٠] أنّه[١١] سيصلى النار الكبرى ثم لايموت فيها ولايحيى. وأمّا النار المحسوسة فتنضمّ[١٢] إلى هذه[١٣] النار الروحانيّة ويعظم العذاب. واعلم أنّه تعالى لمّا ذكر في أول هذا التقسيم، قوله: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ﴾ عاد إلى شرح أحوال ذلك التقسيم[١٤] فقال[١٥]: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن

١. «ر»: المعرضين عن طلب الاخر المستعرض في حب الدنيا.

٢. «ر»: طلباتها.

٣. «س»: ـ فقد.

٤. «ت، س»: كل ما كان.

٥. ت، ر: – لهم.

٦. «ت، ر»: يوجب.

٧. «س»: فهو.

٨. «ت»: يوجب الوحدة والتفرقة، فهذا الذي اجتنب. «ر»: فهذا اجتنب (ـ الذى).

٩. «ر»: ـ قبول.

١٠. «ت»: ولاشک.

١١. «ر»: ان.

١٢. «ت»: فسينضم. «س»: فيضم.

١٣. «س»: هذا.

١٤. «ت»: ذلك تام التقسيم. «ر»: ذلك تمام التقسيم. «س»: ذلك القسم.

١٥. «ت»: + تعالى.

تَزَكَّىٰ * وَ ذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾ فذكر[١] من كمال[٢] أحوال المنتفعين ثلاث[٣] مراتب:

المرتبة الأُولى[٤] تزكية النفس عن العقائد الباطلة والأخلاق الذميمة، وهذا إشارة إلى إزالة، مالاينبغي[٥] ولاشكّ أنّ إزالة النقوش الباطلة عن لوح الروح يجب تقديمها على تحصيل النقوش[٦] الكاملة الطاهرة فيه[٧].

ثمّ إذا طهرت النفس عن كلّ ما لاينبغي، فلابدّ من تكميل[٨] قوّتها[٩] النظريّة بالمعارف القدسيّة والعلوم الإلهيّة، وهي[١٠] المرتبة الثانية، وإليها الإشارة[١١] بقوله تعالى[١٢]: ﴿وَ ذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِ﴾ لأنّ معرفة الله وذكره[١٣] رئيس المعارف والعلوم.

ثمّ لابدّ من الاستعانة بتكميل القوّة العمليّة بالأفعال الصائبة والآثار الحميدة[١٤]،

---

١. «س»: ذكر.
٢. «من كمال» في «س» محرف يقرء: له فيه كما.
٣. «ر»: ثلاثة. «س»: بثلاثة.
٤. «س»: الاول.
٥. «ت»: ازاله ينبغي.
٦. «ت، ر»: ازالة النفوس الباطلة... على تحصيل النفوس.
٧. «ر»: الطاهرة منه. «س»: الظاهرة فيه.
٨. «ر»: تكميلها.
٩. «ت، س»: قوته.
١٠. «س»: وهو.
١١. «س»: المشار اليها.
١٢. س:ـ تعالى.
١٣. «ت»: لان معرفة الله تعالى وذكرها. «س»: لان معرفة وذكره.
١٤. «س»: الجميلة.

وهي المرتبة الثالثة[١]، وإليها الإشارة بقوله تعالى[٢] ﴿فَصَلَّىٰ﴾ لأنّ رئيس الأعمال الصالحة طاعة الله وخدمته.

وهاهنا تمّ الكلام في مراتب النبوّات، لأنّه كما قال النبيّ ﷺ في قوّته النظريّة وقوّته العمليّة[٣].

ثمّ أمر بعد ذلك بالدعوة إلى الله تعالى[٤]، ثمّ أردفه ببيان أنّ السامعين منه من يحملهم الخوف والخشية على القبول، ومنهم من لايكون كذلك[٥]، فيقعون[٦] في العذاب الشديد، وهو العذاب بالنار[٧] في حالة لاتكون موتاً ولاحياة[٨].

ثمّ ذكر مراتب أحوال السعداء من أتباع الأنبياء[٩]، وهي الأحوال التي ذكرناها، وبيّنّا أنّه لامزيد عليها، لأنّ المطلوب إمّا إزالة ما لاينبغي، وهو قوله[١٠]: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ وإمّا تكميل القوّة النظريّة بالمعارف الإلهيّة، وهو قوله: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِ[١١]﴾ وإمّا تكميل القوّة العمليّة بالأعمال الصالحة[١٢]، وهو قوله[١٣]: ﴿فَصَلَّىٰ﴾.

---

١. «س»: ــ وهي المرتبة الثالثة.

٢. «ر»: ــ تعالى.

٣. «س»: لانه بين كمال النبي بتكميل قوته النظرية والعملية.

٤. «ت، س»: ــ تعالى.

٥. «ت»: ذلك.

٦. «ر»: فيقول.

٧. «ت»: ــ بالنار.

٨. «ت»: حياة ولاموت. س: موت ولاحياة.

٩. «ر»: ثم ذكر مراتب احوال السعداء من اتباع السعداء من اتباع الانبياء.

١٠. ت: + تعالى.

١١. «ر»: + فصلى.

١٢. «س»: ــ بالاعمال الصالحة.

١٣. «ت»: + تعالى.

وهاهنا آخر الكلام في تفسير أمر النبوّة، والله وليّ الإرشاد[١].

المطلب[٢] الثالث من مطالب هذه السورة تقرير أمر المعاد، وإليه الإشارة بقوله تعالى[٣]: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * وَٱلْأَخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾.

واعلم أنّ البيان[٤] تامّ كامل وافٍ[٥] في إثبات أمر المعاد، وتقريره أنّ هذه اللذّة مطلوبة لذاتها، والخلق[٦] قد أدركوا في هذه الحياة[٧] الجسمانيّة أنواع اللذات الجسمانيّة[٨]، وما أدركوا شيئاً من السعادات الأُخرويّة، فوجب[٩] أن يكونوا مستمرّين[١٠] على طلب اللذّات الدنيويّة، معرضين عن اللذات الأُخرويّة، وإليه الإشارة بقوله تعالى[١١]: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * وَٱلْأَخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ و[١٢]هذا البيان[١٣] أقصى ما يمكن أن يذكر في هذا الباب.

---

١. «س»: ولى الرشاد.
٢. «ت»: والمطلب.
٣. «ت، س»: ـ تعالى.
٤. «س»: ان هذا البيان.
٥. «س»: واقف.
٦. «ت»: ـ والخلق.
٧. «ت»: ـ الحياة.
٨. «س»: والخلق قد ادركوا في هذه الحياة الدنيا انواع اللذة الجسمانية.
٩. «س»: فيجب.
١٠. «ت»: مشمرين. «س»: ـ مستمرين.
١١. «س»: ـ تعالى.
١٢. «ت، س»: ـ و.
١٣. «س»: ـ البيان.

وتقريره ببيان[١] أمرين: الأول أنّ اللذة[٢] الأُخرويّة خيرٌ من اللذّة الدنيويّة، ويدلّ على صحّته وجوه:

الأول أنّ اللذّة الجسمانيّة مشتركة فيما بين الناس والبهائم والديدان والخنافس، واللذات الروحانيّة مشتركة فيما بين الناس والأنبياء و[٣] المرسلين، فتكون اللذات الروحانيّة أفضل.

الثاني أنّ اللذة الجسمانيّة لوكانت خيرات وسعادات، لكان[٤] كلّما كانت هذه[٥] الأشياء أكثر، كانت السعادة والكمال أكثر، ومعلوم أنّه ليس كذلك، لأنّا لو فرضنا[٦] عاقلاً لا همّ[٧] له إلاّ الأكل والشرب والوقاع، وكان مدّة عمره مقصوراً[٨] على إصلاح هذه المهمّات، كان منسوباً إلى الخسّة والدناءة وإلى[٩] أنّه كالبهيمة؛ وأمّا من كان إعراضه عن هذه الأحوال أشدّ وبُعده عنها أكثر، كان إلى الكمال والروحانيّات أقرب، فعلمنا أنّ اللذة[١٠] الروحانيّة خير من الجسمانيّة[١١]؛ ولهذا السبب كان الإنسان

---

١. «س»: ونوثره بيان.

٢. «س»: ان للذة.

٣. «ر»: ـ و.

٤. «س»: وكان.

٥. «س»: ـ هذه.

٦. «ت، س»: فرضناه.

٧. «ر»: لاسم.

٨. «ت»: وكانت مدة عمره مقصورا.«ر»: وكان مدة عمره منصورا.

٩. «س»: والى.

١٠. «ر»: ـ والروحانيات اقرب فعلمنا أن اللذة.

١١. «ت»: الجسمانيات.

لا يقدم[١] على الجماع عند حضور الناس، فلو كانت تلك اللذة من باب الكمال، لكان ظهوره أولى من إخفائه[٢] لامحالة، والعاقل لايفتخر بالأكل الكثير، وكلّ ذلك يدلّ على صحّة ما ذكرناه.

الثالث أنّ جوهر الروح أشرف من جوهر البدن، والابتهاج بمعرفة الله[٣] وبمحبّته[٤] أشرف من الابتهاج بالمطعوم والمشروب والمنكوح فثبت بهذه الوجوه أنّ الآخرة خير من الدنيا.

وأمّا المقام الثاني وهو أنّ الآخرة خير وأبقى، فهو ظاهر لوجهين:

الأول أنّه لابدّ من الموت، وحينئذ ينقطع[٥] كلّ تلك اللذّات الجسمانيّة.

الثاني هو أنّ اللذّة الحاصلة من الأكل والوقاع إنّما تحصل حال الاشتغال بالأكل والوقاع، فأمّا بعد تلك اللحظة، فإنّ اللذّة لايبقى أثرها[٦] ألبتّة ـ بل ربما انقلبت تلك اللذّات[٧] آلاماً ـ وأمّا البهجة الحاصلة بالمعارف[٨] الإلهيّة والعلوم القدسيّة والأخلاق الفاضلة، فإنّها باقية دائمة، آمنة عن[٩] الزوال والانتقال، فثبت بهذا البيان الباهر أنّ الآخرة خير وأبقى.

---

١. «ت»: لايقدع.

٢. «ت»: خفائه.

٣. «ت»: + تعالى.

٤. «س»: وصحبته.

٥. «ت»: ينقمع.

٦. «س» (بدلا من: فان اللذة لايبق اثرها): فلايبق اثرها.

٧. «ت»: انقلب تلك اللذات. «س»: انقلبت تلك اللذة.

٨. «ت، س»: من المعارف.

٩. «س»: من.

وانضمّ إلى هذه[١] المقدّمات مقدّمات أُخرى وهي أنّ كلّ ما كان خيرا[٢] وأبقى يجب أن يطلبه العقلاء[٣]، وإنّما جاز حذف هذه المقدّمة الثانية لأنّها هي البديهيّة المقرّرة في العقول السليمة[٤].

واعلم أنّه تعالى لمّا قرّر هذه المطالب[٥] الثلاثة ختم السورة بقوله: ﴿إِنَّ هَـٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ * صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ والمعنى أنّ جميع كتب الله تعالى[٦] المنزّلة على أنبيائه ليس المقصود منها[٧] إلّا تقرير هذه المطالب[٨] الثلاثة، وهي معرفة الإلهيّات أولا، ثمّ معرفة النبوّات ثانياً، ثمّ معرفة المعاد ثالثاً.

واعلم أنّ التأمّل في أسرار هذه السورة[٩] ينبّه[١٠] على أنّ الاشتغال بما سوى هذه المطالب الثلاثة عبث، وأنّ سعادة[١١] الإنسان لا تحصل إلّا بمعرفة هذه المطالب

---

١. «س» (بدلا من: الى هذا): بهذا.
٢. «ر»: خير.
٣. «ت، ر»: ـ يجب أن يطلبه العقلاء
٤. «ت»: لأنها هي البديهة المقررة في العقول السليمة. «ر»: لانها هي البديهية المقررة في القول السليمة. «س»: لأنها هي البديهية المقدرة في العقول السليمة.
٥. «ت»: هذا المطالب.
٦. «ت، س»: ـ تعالى.
٧. «س»: ـ منها.
٨. «ت، س»: هذه المقدمات.
٩. «ت»: واعلم أن التأمل الأسرار في هذه السورة. «ر»: واعلم أن الناقل في اسرار هذه السورة. «س»: واعلم أن الاسرار في هذه السورة.
١٠. «ت، س»: تنبيه. «ر» مهملة.
١١. «س»: سعادات.

الثلاثة[١]، وبالله التوفيق[٢] [٣].

١. «ر»: الثلاث.

٢. «ت»: + ومنه الهداية. «س»: + ومنه الاستعانة

٣. جاء في آخر «ت»: «تمت الرسالة في بلدة اصفهان في مدرسة الميرزا حسين بيد العبد الجاني ابن محمد كريم علي اكبر الطبيب الالياني في يوم الثلاث في ثمانية عشر من شهر رجب المرجب ١٢٦٤».
آخر نسخة «س»: «تمت الرسالة عجالة في سنة ١٢٠٥». قد فرغ من تنميقه لنفسي ولمن يستفيد منه بعدي أقل عباد الله وأحوجهم إلى رحمته، علا الدين محمد بن حسين الحافظ القاري غفر الله لهما وستر عيوبهما بحق النبي والولي، وقت العصر الثاني والعشرين من شهر شعبان المعظم، سنة ٩٦٥ الهجرية.

تفسير سورة الإخلاص

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الهو[٢] المطلق هو[٣] الذي لا تكون هويّته موقوفة على غيره، فإنّ كلّ ما هويّته[٤] موقوفة على غيره فهي[٥] مستفادة منه[٦]، فمتى لم يعتبر[٧] غيره لم يكن هو هو، وكل ما كان هويّته لذاته[٨] فسواء اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو[٩]، لكن كلّ ممكن فوجوده من غيره، وكلّ ما كان وجوده من غيره فخصوصيّة

---

١. أول نسخة «ر»: قوله جلّ جلاله وعمّ نواله ﴿قل هو الله أحد﴾... أول نسخة «ضو»: بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والاعتصام بكرمه العميم. قوله جل جلاله ﴿قل هو الله أحد﴾...

٢. «ر، ضو»: هو.

٣. «ضو، ف»: ـ هو.

٤. «ضو، ف، گ، م»: فإنّ كل ما كان هويته.

٥. «گ»: ـ فهي.

٦. «ضو»: (بدلاً من: موقوفة على غيره فهي مستفادة منه): مستعارة من غيره. «ف»: مستعارة من غيره.

٧. «م»: لم نعتبر.

٨. «ضو، ف»: هويته من ذاته.

٩. «ر، المطبوعة»: هو هو.

وجوده من علّته[١]، وذلك هو الهويّة، فإذن كلّ ممكن فهويّته من غيره، فالذي يكون هويّته لذاته هو واجب الوجود[٢].

وأيضاً كلّ شيء ماهيّته مغائرة[٣] لوجوده كان وجوده من غيره[٤]، فلايكون هويّة ماهيّته لنفس ماهيّته[٥]، فلايكون هو هو لذاته، لكنّ المبدء الأوّل هو هو لذاته، فإذن وجوده عين ماهيّته[٦] فإنّ[٧] واجب الوجود هو الذى لاهو إلّا هو، أي كلّ ما عداه فلاهويّة له من حيث هو هو[٨]، بل هويّته من غيره، و واجب[٩] الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل ذاته أنّه هو ـ لاغير[١٠] ـ وتلك الهويّة والخصوصيّة معنى عديم الاسم، لايمكن شرحه إلّا بلوازم[١١]، واللوازم منها إضافيّة ومنها سلبيّة، واللوازم الإضافيّة أشدّ تعريفاً من الأُمور السلبيّة والأكمل في التعريف هو اللازم الجامع[١٢]

---

١. «ضو»: فخصوصيّة وجوده من هويته من غيره. «م»: فخصوصية وجوده منه لعلة. «ف، گ»: فخصوصية وجوده من غيره.

٢. «ضو»: فالذي يكون لذاته هو واجب الوجود هويته. «ف»: فالذي يكون هويته لذاته هوهو الواجب.

٣. «ضو، ف»: وأيضاً كل (ف: فكل) ما ماهيته مغائرة. «گ، م»: وأيضاً كل ماهية مغائرة.

٤. «گ»: لوجودها كان وجودها من غيرها.
راجع الشفاء: الإلهيات: ٣٤٦ـ٣٤٧.

٥. «گ» (بدلاً من: لنفس ماهيته): لنفسها.

٦. «گ»: وجوده نفس ماهيته.

٧. «ضو، ف»: فاذن.

٨. «ضو» (بدلاً من: فلا هوية له من حيث هو هو): فهو من حيث هو هو ليس هو هو. «گ» (بدلاً من: أي كلّ ما عداه فلا هوية له من حيث هو هو): أي هويّته نفس ماهيته وكل ما عداه فليس هو من حيث هو هو. «ف»: أي كلّ عداه هويته لغير ماهيته فهو من حيث هو هو ليس هو هو.

٩. «گ»: فواجب.

١٠. «گ»: بل ذاته هو لا غيره.

١١. «ضو، ف، گ»: بلوازمه.

١٢. جملة «فى التعريف هو اللازم الجامع لنوعى الاضافة» ممزوق فى ف.

لنوعي الإضافة والسلب، وذلك هو كون تلك الهويّة إلٰهاً، فإنّ الإلٰه هو الذي ينسب إليه غيره، ولاينسب هو[١] إلى غيره، والإلٰه المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات، فانتساب غيره إليه إضافيّ[٢]، وكونه غير منتسب إلى غيره[٣] سلبيّ.

ولمّا كانت الهويّة الإلهيّة ممّا لايمكن أن يعبّر عنها لجلالتها[٤] وعظمتها إلّا بأنّه هو هو، ثمّ شرح تلك الهويّة إنّما يكون بلوازمها، وقد بيّنّا أنّ اللوازم[٥] منها الإضافيّة ومنها السلبيّة[٦]، وبيّنّا أنّ الأكمل في التعريف[٧] والشرح لتلك الهويّة ذكر الأمرين[٨]، وبيّنّا أنّ اسم «الله» تعالى[٩] متناول لهما جميعاً: لاجرم[١٠] عقّب قوله ﴿هُوَ﴾ بذكر ﴿ٱللَّهُ﴾ ليكون الله كالكاشف عمّا دلّ عليه لفظ ﴿هُوَ﴾ والشرح[١١] لذلك.

وفيه لطائف أُخر:

منها أنّه لمّا عرّف تلك الهويّة بلوازمها ـ وهي الإلهيّة ـ أشعر ذلك بأنّه ليس له شيء من المقوّمات، وإلّا لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصراً.

---

١. «ضو»: الذي ينشب (كذا) إليه غيره ولا ينسب هو. «ف، م»: الذي ينتسب إليه غيره ولا ينتسب هو.
٢. جملة «يكون كذلک مع جميع الموجودات فانتساب غيره اليه اضافى» ممزوق فى ف.
٣. «ضو، ف»: إلى الغير.
٤. «ضو»: بجلالتها.
٥. جملة «مما لايمكن ان يعبر عنها... وقد بينا ان اللوازم» ممزوق فى ف.
٦. «ضو، گ»: منها إضافية ومنها سلبية. «ف، م»: اللوازم منها السلبية ومنها الإضافية.
٧. «ضو»: الأكمل من التعريف.
٨. «ف» بدلا من «لتلک الهوية ذکر الامرين»: ذكر اللازم الجامع للأمرين.
٩. «ضو»: الإله تعالى. «م»: ـ تعالى. «گ»: وبينا إنّ الإلٰه متناول.
١٠. «ضو»: ـ لا جرم.
١١. «ضو، ف، گ»: وكالشرح.

ومنها أنّه لمّا شرح تلك الهويّة بلازم[١] الإلهيّة وعقّب ذلك بأنّه أحد[٢]، وهو الغاية في الوحدانيّة[٣]، كان فيه تنبيه[٤] على أنّه لمّا كان في أقصى غايات الوحدة[٥] ولم يكن له شيء من المقوّمات[٦] تعذّر تعريف تلك الهويّة إلّا بذكر اللوازم، ويصير تقدير الكلام الهويّة التي لاشرح لها؛ إنّما ترك[٧] في تعريفها ذكر المقوّمات واقتصر على ذكر اللوازم وهى[٨] الإلهيّة لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي تتقاصر العقول عن اكتناهها[٩] والوقوف دون مبادئ إشراق أنوارها.

ومنها أنّ هويّة[١٠] المبدء الأوّل لها لوازم كثيرة، وكلّ[١١] تلك اللوازم مترتّبة، فإنّ اللوازم معلولات[١٢]، والشيء الواحد الحقّ البسيط من كلّ وجه لايصدر عنه أكثر من واحد[١٣] إلّا على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً، ولأنّ اللازم القريب أشدّ تعريفاً من اللازم البعيد، فكون[١٤] الإنسان متعجّباً أعرف من كونه ضاحكاً،

---

١. «گ»: بلوازمها الذي هو.
٢. «ف»: الأحد. «گ»: وعقب ذلك بالأحد.
٣. «ضو»: في أقصى الغايات الوحدانية. «گ»: وهو الغاية في الوحدة.
٤. «م»: تنبيهاً.
٥. «ضو، ف»: الغايات في الوحدة. «م»: غايات في الوحدة. «گ»: الغايات من الوحدة.
٦. «ضو، ف»: + لاجرم.
٧. «گ»: ولا يمكن (بدلاً من: إنّما ترك).
٨. «گ»: و على (بدلاً من: و هي).
٩. «ضو»: تقاصر العقول عن اكتنائها. «م»: يتقاصر العقول عن اكتناهها بها.
١٠. «گ»: أنّ الهوية.
١١. «ضو، ف، گ»: ولكن.
١٢. «گ، ن»: معلومات كثيرة.
١٣. «ضو، ف»: الواحد.
١٤. «ضو»: من اللازم البعيد فيكون. «ف»: من اللوازم البعيدة فان كون.

ولهذا[١] من أراد تعريف ماهيّة شيء بشيء[٢] من لوازمه[٣] فمهما كان اللازم أقـرب، كان التعريف أشدّ.

بـل فلنذكر هـذا الكـلام من نمط آخـر[٤] أشدّ تحـقيقاً، وهو أنّ الـلازم البـعيـد عـن الشـيء لا يكون معلولاً للشـيء حـقيقة[٥]، بـل يكـون مـعلولاً لمـعلولـه، والشـيء الذي له سببٌ لايعرف بالحقيقة إلّا من جهة العـلم بـأسبابه[٦]، فـلهذا[٧] التحقيق لو ذكر في تعريف الماهيّة شيء من لوازمها[٨] البعيدة لم يكن ذلك التعريف تعريفاً حقيقيّاً، بل التعريف الحقيقي هو أن يذكر في التعريف اللازم القريب للـشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته لا لغيره، والمبدء الأول لا يلزمه[٩] لازم أقدم من وجوب الوجود، فإنّه هو[١٠] واجب الوجود، وبوساطـة[١١] وجوب وجوده يلزمه أنّـه[١٢] مبدء لكـلّ ما عداه. ومجمـوع هذين الأمـرين[١٣] هـو الإلهـيّة، فـلهـذا لـمّـا أشـار

---

١. «ضو، گ»: ضاحكا فلهذا. «ف»: ضحاكا فلهذا.

٢. «ضو، ف، گ»: ماهية من الماهيات بشيء.

٣. «م، گ»: لوازمها.

٤. «ضو»: نذكر الكلام من نمط آخر. «ف»: ولنذكر هذا الكلام من نمط آخر. «گ»: بل ذكر هذا الكلام على نمط آخر. «م»: بل لنذكر هذا الكلام من نمط آخر.

٥. «گ»: معلولاً له حقيقة.

٦. «گ»: + وأمّا الذي لا سبب له فإنّه لا يعرف إلّا من جهة لوازمه.

٧. «ضو»: فبهذا. «گ»: ولهذا.

٨. «ضو»: لوازمه.

٩. «م، گ»: لا يلزم.

١٠. «ضو، ف»: فإنّه لما هو هو. «گ»: – هو.

١١. «ضو، ف، گ»: وبواسطة.

١٢. «ضو»: وجوب وجوده يلقيه أنه. «ف»: وجوب وجوده يلزمه بأنه.

١٣. «ضو»: هذين اللازمين.

بقوله[١] إلى الهويّة المحضة البسيطة حقّاً، التي لايمكن أن يعبّر عنها[٢] بشيء سوى[٣] أنّه هو، وكان لابدّ من تعريفها بشيء من اللوازم، عقّب ذلك بذكر أقرب الأشياء لزوماً له[٤]، وهو الإلهيّة الجامعة للازمي السلب والإيجاب. فسبحانه ماأعظم شأنه وما أقهر[٥] سلطانه؛ فهو الذي هو[٦] منتهى الحاجات، من[٧] عنده نيل الطلبات، ولايبلغ أدنى ما استأثر به من الجلال[٨] والعظمة والغبطة[٩] والبهجة[١٠] أقصى نعوت الناعتين، وأعظم وصف الواصفين بل القدر الممكن ذكره ـ الممتنع أزيد منه[١١] ـ هو الذي ذكره في كتابه العزيز، وأودعه في وحيه المقدّس والرموز الطاهرة الجليّة الرفيعة[١٢].

وهاهنا قد يعنّ سؤالٌ[١٣]، وهو أنّ ماهيّته تعالى[١٤] وإن كان لايمكن لغيره

١. «ضو»: لقوله هو. «گ»: بقوله هو.

٢. «م»: يعبر عنه.

٣. «ضو»: ـ سوى.

٤. «گ»: ـ له.

٥. «ف»: وما أقهر. «گ»: وما أبهر.

٦. «ضو»: ـ هو.

٧. «ضو، گ»: ومن.

٨. «ضو»: ولا يبلغ أولى ما استأثر به من الجلال. «ف»: ولا يبلغ أدنى ما استأثر من الجلال.

٩. «ضو»: والعطية.

١٠. «گ»: ـ البهجة.

١١. المطبوعة: بل القدر الممكن ذكر ما يمتنع أزيد منه.

١٢. «ضو»: ورموزه المنزهة الظاهرة الجلية الدقيقة. «ف»: ورموزه الطاهرة الجليلة الرفيعة. «گ»: في وحيه المقدس ورموزه الظاهرة الرقيقة.

١٣. «ضو، ف، گ، م»: وفيه شك (بدلاً من: وهاهنا قد يعن سؤال).

١٤. «ضو، ف»: تبارك وتعالى.

معرفتها إلّا بوساطة[١] الإضافات[٢] والسلوب، إلّا أنّه جلّ جلاله عالم بها، وأنّ هناك العقل والعاقل[٣] والمعقول واحدٌ، فلمَ لم يذكر ذلك[٤] واقتصر على اللوازم[٥]؟

فنقول: ليس للمبدء الأول شيء من المقوّمات[٦] أصلاً، فإنّه وحدة مجردة وبساطة محضة ولاكثرة فيه ولا اثنينيّة[٧] هناك أصلاً، فعقله[٨] لذاته ليس لأنّه يعقل من ذاته مقوّمات[٩]، بل لايعقل من ذاته إلّا الهويّة المحضة الصرفة، المنزّهة[١٠] عن الكثرة من جميع الوجوه، ولتلك[١١] الوحدة لوازم فلذا ذكر تلك الهوية[١٢] وشرحها باللوازم القريبة وأشار[١٣] إلى وجوده المخصوص بأنّ وجوده عينه[١٤].

ولهذا أصلٌ في الحكمة، وهو أنّ تعريف البسائط باللوازم[١٥] القريبة في الكمال كتعريف المركّبات بذكر مقوّماتها، فإنّ التعريف البالغ [هو ما يحصّل في النفس حاقّ

---

١. «م، ف، گ»: إلّا بواسطة.

٢. «ضو»: معرفتها إلا بالإضافات.

٣. «ضو، م»: فإن هناك العقل والعاقل. «ف»: فإن هناك العقل والعقال.

٤. «ف، گ، م»: فلماذا لم يذكر تلك.

٥. «ضو»: فلم لم يذكر ذلك الهيئة واقتصر على تلك اللوازم. «گ»: واقتصر على تلك اللوازم.

٦. «ضو»: من الهويات.

٧. «گ»: محضة لاكثرة فيه ولا اثنينية. «م»: محضة ولاكثرة فيه ولا تثنية (مهملة).

٨. «ضو، گ»: فتعقله.

٩. «ف»: + ذاته فانه ليس لذاته مقومات فكيف يعقل لذاته مقومات.

١٠. «ضو، ف»: بل لا يعقل من ذاته إلّا هويته (س: هوية) محضة صرفة منزهة.

١١. «ف:: ولذلک.

١٢. «ضو»: فاذن ذكر الهوية. «م»: فاذن ذكر تلك الهوية. «ف، گ»: فإذا ذكر الهوية.

١٣. «ضو، م»: وقد أشار. «ف»: فقد اشعر. «گ»: فقد اشار.

١٤. «ضو، ف، م»: المخصوص على ما هو وجوده عليه. «گ»: المخصوص على وجوده عليه.

١٥. «ف، گ»: بلوازمها.

الحقيقة، فلو كان المطلوب بسيطاً وعرف باللوازم القريبة حصل في النفس ذلك، فيكون التعريف باللوازم القريبة موصلاً للذهن إلى حاقّ الحقيقة، ويصير في هذا الباب كتعريف المركّبات بالمقوّمات][١].

وقوله تعالى[٢]: ﴿أَحَدٌ﴾ مبالغة في الوحدة والمبالغة التامّة في الوحدة[٣] لا تتحقّق إلّا إذا كانت الواحديّة بحيث لايمكن[٤] أن يكون أشدّ أو أكمل[٥] منها، فإنّ الواحد مقولٌ على ما تحته بالتشكيك، والذي[٦] لاينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحديّة ممّا ينقسم من[٧] بعض الوجوه. والذي ينقسم انقساماً عقليّاً أولى[٨] ممّا ينقسم بالحسّ، [والذي ينقسم بالحسّ انقساماً بالقوّة أولى[٩] بالواحديّة ممّا ينقسم بالفعل[١٠] وله وحدةٌ جامعة، وهو أولى بالواحديّة ممّا ينقسم بالفعل[١١] وليس له وحدة

---

١. هذا المقطع «ولهذا أصل في الحكمة... كتعريف المركبات بالمقومات» غير موجود في نسخة «م». «ضو، ف، گ» (بدلاً ممّا بين المعقوفتين): هو أن يحصل في («ضو»: من) النفس صورة مطابقة للمعقول. فإن كان مركباً وجب أن يحصل في النفس أجزاؤه وإن كان بسيطاً وله لوازم، فمتى («ضو»: فهي) حصل في العقل كذلك كانت الصورة العقلية مطابقة أيضاً. فيكون التعريف باللوازم، في هذا (ضو: وهذا) الباب كالتعريف بالمقومات في المركبات. وتمام تقرير (ف:– تقرير) هذا الأصل مستقصى في المنطق من (ضو، ف: + تصانيفي في) كتاب الشفاء.

٢. «ضو، ف»: قوله جل جلاله.

٣. «م، گ»: مبالغة من الوحدة والمبالغة التامة من الوحدة.

٤. «ف»: في الوحدة لاتقتضي إلا إذا كانت الواحدية لايمكن.

٥. «ضو، ف، م»: اشد ولا اكمل. «گ»: اشد ولا اولى.

٦. «ضو، ف، گ»: فالذي.

٧. «ف»: ينقسم في.

٨. «گ»: اولى به.

٩. «ضو»: ـ مما ينقسم بالحس والذي ينقسم بالحس انقساماً بالقوة اولى.

١٠. «م»: والذي ينقسم بالحس وهو بالقوة اولى من الواحدية بالفعل.

١١. «ضو»: ـ وله وحدة جامعة وهو اولى بالواحدية ممّا ينقسم بالفعل.

جامعة][١]، بل وحدته بسبب[٢] الانتساب إلى المبدء[٣].

وإذا ثبت أنّ الوحدة قابلة للأشدّ والأضعف[٤] وأنّ الواحد مقولٌ على ما تحته بالتشكيك، فالأكمل[٥] في الوحدة هو الذي لايمكن شيء آخر[٦] أقوى منه في الوحدة، وإلّا لم يكن في غاية المبالغة[٧] في الوحدة، فلايكون أحداً مطلقاً، بل أحدٌ[٨] بالقياس إلى شيء دون شيء.

فقوله تعالى[٩]: ﴿أَحَدٌ﴾ دالٌّ[١٠] على أنّه واحدٌ من جميع الوجوه، وأنّه لاكثرة هناك أصلاً، لاكثرةً[١١] معنويّة، عن[١٢] كثرة المقوّمات ـ كالأجناس[١٣] والفصول ـ أو

١. بدلاً ممّا بين المعقوفتين: «ف»: والذي ينقسم بالحس انقساماً بالقوة اولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل، والذى له وحدة جامعة اولى بالواحدية ممّا ينقسم بالفعل، والذى له وحدة جامعة اولى بالواحدية ممّا ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة. «گ»: والواحد بالقوة اولى من الواحد بالفعل والذى له وحدة جامعة

٢. «م»: بل وحدتها لسبب. «گ»: بل وحدتها بسبب.

٣. «ضو، ف»: بل وحدتها بسبب الانتساب إلى مبدء كما يقال طبي للكتاب والمبضع (كلمة «والمبضع» غير مكتوب فى ضو ومكانه بياض» والدواء وصحى للغداء والنبات (ف: والثياب).

٤. «گ»: للشدة والضعف.

٥. «ضو»: والأكمل.

٦. «ضو، ف، م»: لا يمكن أن يكون شيء آخر.

٧. «ف»: لم يكن غاية المبالغة. «م»: لم يكن في الغاية المبالغة.

٨. «ضو، ف»: بل يكون أحداً. «م»: بل أحداً.

٩. «گ»: ـ تعالى.

١٠. «ضو، ف»: دل.

١١. «گ»: ـ كثرة.

١٢. «ضو، ف، گ» (بدلا عن: عن): أعني.

١٣. «ضو، ف، گ»: من الاجناس.

كثرة الأجزاء الفعليّة[١] ـ كالمادّة والصورة[٢] في الجسم ـ ولاكثرة[٣] حسّيّة بالقوّة أو بالفعل، وذلك[٤] لكونه منزّهاً عن الجنس والفصل والمادّة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان، وسائر أنواع القسمة التي تثلم الوحدة والبساطة الحقّة الثابتة لله جلّ جلاله وتعالى أن يشبهه شيء، أو يساويه أمرٌ[٥].

فإن قيل: هب أنّ دعاوي هذه المسألة قد جاءت مندرجة[٦] تحت هذه اللفظة، فأين البرهان عليها هذه في[٧] السورة؟ فنقول: برهان ذلك أنّ كلّ ما كان[٨] هويّته إنّما يحصل من اجتماع أجزاء، كان[٩] هويّته موقوفة على حصول[١٠] تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته[١١]ـ بل لغيره ـ لكن المبدء الأول هو هو لذاته، لما دلّ عليه

١. (بدلاً من: الفعلية) «ف»: العقلية. «گ»: الخارجية.

٢. «ضو»: وكثرة الاجزاء من العقلية المادة والصورة.

٣. «ضو، ف، گ»: أو كثرة.

٤. «ضو، ف، گ» (بدلاً من: ذلك): كما في الجسم وذلك يتضمن (ضو: متضمن) البيان.

٥. «ضو»: والاشكال والالوان وسائر الوجوه النسبية التي يتثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة اللائقة بكرم وجهه وعز جلاله تعالى أن شبّه شيء أو يساويه.
«ف، گ»: والاشكال والالوان وسائر وجوه (ف:- وجوه) التشبية التي تثلم الوحدة والبساطة المحضة (ف: الحقة) اللائقة بكرم وجهه وعز جلاله تعالى أن يشبهه شيء أو يساويه شيء.

٦. «ضو»: فلئن قلت: ان دعاذى (كذا) هذه المسألة مندرجة. «ف، گ»: فلئن قيل هب (ف: فإن قيل فهب) أن دعاوى هذه المسائل صارت مندرجة.

٧. «ف»: تحت هذااللفظ فأين البرهان عليها من هذه. «گ»: تحت هذه اللفظة فأين البرهان عليها من هذه.

٨. «ضو»: فنقول: ان كل ما كانت. «ف، گ»: فنقول: برهانه انّ كلّ ما كانت (ف: كان).

٩. «ضو، ف، گ»: كانت.

١٠. «ضو»: على حضور.

١١. «گ»: فلا يكون هو لذاته.

قوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[١].

قوله تعالى[٢]: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ للصمد في اللغة[٣] تفسيران:

أحدهما: الذي لا جوف له. والثاني: السيّد. فعلى التفسير الأول معناه سلبيٌّ وهو إشارة[٤] إلى نفي الماهيّة، فإنّ كلّ ما له ماهيّة فله جوفٌ[٥] وباطن، وهو تلك الماهيّة، وما لابطن له وهو موجود فلاجهة له ولااعتبار[٦] في ذاته إلّا الوجود، والذي لااعتبار له إلّا الوجود فهو غير قابل للعدم، فإنّ الشيء من حيث هو هو موجود[٧] غير قابل للعدم، إذ[٨] الصمد الحقّ واجب[٩] الوجود مطلقاً من جميع الوجوه.

وعلى التفسير الثاني معناه إضافيّ، وهو كونه سيّداً للكلّ، أي مبدءً للكلّ[١٠].

ويحتمل أن يكون كلاهما مراداً[١١] من الآية، وكان معناه: أنّ الإله هو الذي يكون كذلك، أي الإلهيّة[١٢] عبارة عن مجموع هذين الأمرين : السلب

---

١. المقطعان «فقوله تعالى أحد دال على أنه ... لما دل عليه ﴿قل هو الله احد﴾ » غير موجودين في نسخة «م». «گ، ف، ضو» (بدلاً من: قوله تعالى: قل هو الله أحد): قوله (ضو:+ تعالى) أحد. فإذن ليس له شيء من الأجزاء. هذا مابلغ إليه فهمي في (گ: من) هذه الآية والله (ضو:+ تعالى) محيط (ف: المحيط)بأسرار كلامه

٢. «ضو»: قوله جل جلاله. «گ»: ـ قوله تعالى.

٣. «ضو»: الصمد في اللغة. «گ، م»: الصمد له في اللغة.

٤. «»: معنا سلبي وهو اشارة «گ»: معناه سلبي وهو الاشارة.

٥. «ضو، ف، گ، م»: فإن كل ما له ماهية («گ»: ماهيته) كان له جوف.

٦. «ضو، ف، گ»: وما لا باطن وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار.

٧. «م»: هو هو بموجود.

٨. «م» (بدلاً من: اذ): فان. «ضو، ف، گ»: فاذن.

٩. «ضو»: الواجب.

١٠. (بدلاً من: أي مبدء للكل): «ضو»: ومبدء للكل. «ف»: أي مبدء.

١١. «م»: أن يكون مرادا كلاهما. «گ»: ان يكوم كلاهما مرادان.

١٢. «گ»: الالوهية.

والإيجاب[١].

قوله[٢]: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ﴾ لمّا بيّن سبحانه أنّ الكلّ مستندٌ إليه[٣] ومحتاجٌ إليه وأنّه هو معطي الوجود لجميع الموجودات[٤] والفيّاض[٥] للوجود بالجود[٦] على كلّ الماهيّات، بيّن سبحانه[٧] أنّه يمتنع[٨] عنه صدور مثله مثله[٩]، فإنّه مهما[١٠] سبق إلى الأوهام[١١] أنّه لمّا كانت هويّته تقتضي[١٢] الإلهيّة[١٣] التي معناها الإفاضة على الكلّ وإيجاد الكلّ، فلعلّه يفيض عن وجوده[١٤] وجود مثله، حتّى يكون ولداً له، بيّن سبحانه أنّه لايتولّد[١٥] عنه مثله، فإنّ كلّ ما يتولّد[١٦] عنه مثله فماهيّته[١٧] مشتركة

---

١. «ضو، ف، گ، م»: عبارة عن مجموع هذا السلب والإيجاب. «گ»: + والله اعلم.

٢. «ضو، ف»: قوله جل جلاله.

٣. «م»: ان الكل مستبد اليه.

٤. «م»: جميع الموجودات. «ضو، ف، گ» (بدلا من: وانه هو معطى الوجود لجميع الموجودات): وانه («گ»: ـ انه) هو المعطى لوجود الموجودات (ف: لوجود جميع الموجودات).

٥. «ضو، ف، گ، م»: وهو الفياض.

٦. «ضو، ف، گ»: ـ بالجود.

٧. «گ»: ـ سبحانه.

٨. «ضو، ف، گ»: + أن يتولد.

٩. «م»: ـ مثله. «ضو، گ»: عنه مثله.

١٠. «گ»: فانه ربما.

١١. «ضو»: فانه مما سبق الى بعض الاوهام. «ف»: فانه مهما سبق الى بعض الاوهام.

١٢. «ضو، ف»: لما كان هويته يقتضي. «م»: لما كانت هويته يقتضي.

١٣. «گ»: الالوهية.

١٤. «ضو»: على الكل فلعله يفيض عن وجوده. «ضو»: على الكل وايجاد الكل فلعله يقتضي عن وجوده.

١٥. «ف»: بين سبحانه وتعالى أنه لايتولد. «گ»: بين سبحانه أنه يمتنع ان يتولد.

١٦. «ف، گ»: من يتولد.

١٧. «ف، گ»: كانت ماهيته. «ضو» (بدلاً من: حتى يكون ولداً له... عنه مثله فماهيته): كانت ماهيته.

بينه وبين غيره[١]، فلايتشخّص[٢] إلّا بواسطة مادّة[٣] وعلاقتها، وكلّ ما كان مادّياً أو له علاقة[٤] بالمـادّة كان[٥] متولّداً عن غيره، فيصير الكلام[٦] هكذا: «لم يلد لأنّـه لم يتولّد».

فإن قيل: فأيّ[٧] إشارة في هذه السورة تدلّ[٨] على أنّه تعالى[٩] غيرمتولّد؟

قيل[١٠]: لأنّه لمّا لم يكن له ماهيّة واعتبار سوى أنّه هو هو ـ الذي[١١] ابتدء في أول السورة بذكره ـ وكان هويّته[١٢] لذاته، وجب أن لايكون متولّداً عن غيره[١٣]، وإلّا لكانت هويّته مستفادة[١٤]، فلايكون هو هو لذاته.

وفي هذا[١٥] تنبيهٌ على سرٍّ عظيم، وهو أنّ التحديد الوارد في القـرآن بـالولد[١٦]

---

١. «ف، گ»: + وكل (ف: فكل) ما كان ماهيته مشتركة بينه وبين غيره. «م»: ـ بين سبحانه انه لا يتولد... وبين غيره.

٢. «ضو، ف»: فانه لا يتشخص.

٣. «ضو، ف، گ»: إلّا بواسطة المادة.

٤. «ضو، ف، م»: أو كان له علاقة.

٥. «گ»: كانت.

٦. «ضو، ف»: فيصير تقدير الكلام. «گ»: ويصير تقدير الكلام.

٧. «ضو» (بدلاً من: فاى): او اى. «گ»: واى.

٨. «ضو، م»: يدل.

٩. «ضو»: انه سبحانه.

١٠. «گ»: قلنا.

١١. «گ»: سوى انّه الذي.

١٢. «م»: فكانت هويته. «ف، گ»: وكانت هويته.

١٣. «ف»: من غيره.

١٤. «ف، گ»: + من غيره. «ضو»: وجب أن لا يكون متولداً وإلّا لكانت هويته مستعارة من غيره.

١٥. (بدلاً من: وفى هذا) «ف»: وعند هذا. «گ»: وعنده.

١٦. «ضو، ف، گ»: وهو أن التهديد (كذا) الوارد في القرآن على القائلين («گ»: للقائلين) بالولد.

والزوجة يعود إلى هذا الشرح[١]، وهو أنّ التولّد أن ينفصل[٢] عن الشيء مثله، فإنّ ما لا يكون له مثلٌ لا يقال[٣]: [«إنّ له ولداً» وإنّما لم ينفصل عنه مثله، لأنّ الانفصال يقتضي الانفعال، والشيء إنّما ينفعل][٤] لو تكثّرت ماهيّته[٥] النوعيّة، وذلك بسبب المادّة ـ كما تبيّن[٦] ـ وكلّ ما كان[٧] ماديّاً لا يكون ماهيّته هويّته[٨]، لكن واجب الوجود[٩] ماهيّته هويّته، فإذاً لا يتولّد عنه غيره، ولا يتولّد هو عن غيره[١٠].

قوله[١١]: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ لمّا تبيّن أنّه غير متولّد عن مثله، وأنّ مثله غير متولّد عنه، بيّن أنّ ما هذا شأنه لايكون له كفءٌ، أي ليس يمكن ما يكافئه ويساويه في قوّة الوجود[١٢].

---

١. «ضو»: هذا السير. «ف، گ»: هذا السر.
٢. «ضو، ف»: وهو أن الولد هو أن ينفصل.
٣. «ضو، گ»: فإن مالا يكون مثلاً له لايقال. «ف»: فإن مالا يكون مثلاً له يقال.
٤. بدلاً ممّا بين المعقوفتين «ضو، ف»: له ولد والولد إنّما تنفصل. «گ»: له الولد والولد إنّما ينفصل ان.
٥. (بدلاً من: ماهيته) «»: ماهية «گ»: مرتبته.
٦. «ضو، ف، گ»: كما بينا.
٧. «گ»: وكل ما يكون.
٨. «ضو، ف»: لا يكون ماهيته هو هويته.
٩. «گ»: + سبحانه.
١٠. «ضو»: ـ ولا يتولد هو عن غيره. «ف، گ»: وهو غير متولد عن غيره. وهذا المقطع «وفي هذا تنبيه على سر عظيم... ولا يتولد هو عن غيره» غير موجود في نسخة «م».
١١. «ضو»: قوله جل جلاله وعز شأنه ولا إله غيره. «گ»: ـ قوله.
١٢. «ضو، ف، م»: كما تبين (م: لما تبين) أنه غير متولد عن مثله وأن مثله غير متولد عنه (ف:عن) بين أنه لا يكون له كفواً (م: + أحد) أي ليس له ما (م: + يكافئه و) يساويه في قوة الوجود.
«گ»: لما بين أنّه تعالى لم يتولّد عن مثله وأن مثله غير متولد عنه بين أنّه لا يكون له كفوء وليس له ما يساويه في قوة الوجود.

والمساوي في قوّة الوجود[١] يحتمل وجهين[٢]:

الأول[٣]: أن يكون مساوياً في[٤] الماهيّة النوعيّة[٥].

والثاني: المساوق[٦] في وجوب الوجود.

فأمّا أن يكون له مساوٍ في الماهيّة النوعيّة[٧]، فذلك يبطله قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ فإنّ كلّ ما كان ماهيّته مشتركة بينه وبين غيره كان وجوده ماديّاً وكان[٨] متولّداً عن غيره، لكنّه[٩] غير متولّد عن غيره.

وأمّا أن يكون له ما يساويه في الماهيّة الجنسيّة[١٠] ـ وهو وجوب الوجود ـ فذلك يبطله هذه الآية[١١]، لأنّه حينئذ يكون ذا جنس وفصل[١٢]، ويكون وجوده متولّداً

١. «ضو، گ»: ـ والمساوى في قوة الوجود.

٢. «م»: يحتمل على وجهين.

٣. «ضو» (بدلاً من: الاوّل): احدهما.

٤. «گ»: مساوياً له في.

٥. «ف»: ـ النوعية.

٦. «م»: ـ المساوق. «ضو، ف، گ»: والثاني ان لايساويه (ضو: ان يساويه) في الماهية النوعية ولكن يساويه في وجوب الوجود. (جملة «ولكن يساويه في وجوب الوجود» ممزوق فى ف.

٧. «ضو، ف، م»: فإما أن يكون له مايساويه (م: له مساوية) في ماهيته النوعية. (جملة: «فإما أن يكون له مايساويه» ممزوق فى ف.

٨. «ف»: فكان. «ضو، گ، م»: ـ فان كل ماهية مشتركة بينه وبين غيره كان (ضو: وكان) وجوده ماديا فكان.

٩. «گ»: + تعالى.

١٠. جملة: «غيره لكنه غير متولد... الماهية الجنسية» ممزوق فى ف.

١١. «ف»: بهذه الآية. «ضو، گ»: وأما أن يكون له ما يساويه في ماهية جنسه وهو وجوب الوجود فذلك أيضاً يبطله هذه.

«م»: وأما أن يكون له ما يساويه في ماهية الجنسية وهو وجوب الذي يكون الوجود وكذلك أيضا يبطله هذه الآية.

١٢. «ضو، ف، م»: لأنّه حينئذ يكون له جنس وفصل. «گ»: لأنّه يكون له حينئذ جنس وفصل.

عن[١] الازدواج الحاصل من جنسه الذي يكون[٢] كالأُمّ، وفصله الذي يكون[٣] كالأب، لكنّه غير متولّد. وأيضاً يبطله[٤] أول السورة، فإنّ كلّ ما كانت ماهيّته ملتئمة من جنس وفصل[٥] لم تكن هويّته لذاته، لكنّه هو هو[٦].

خاتمة لهذه السورة[٧]

انظر إلى كمال حقائق هذه السورة:

أشار أولاً إلى الهويّة المحضة[٨] التي لا إسم لها إلّا أنّه[٩] هو، ثمّ عقّب بذكر الإلهيّة التي هي[١٠] أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدّها تعريفاً ـ كما بيّنّا ـ ثمّ عقّبه بلفظ أحد[١١] لفائدتين:

[الأُولى: أنّه لمّا كان التعريف الكامل بذكر المقوّمات وعدل إلى ذكر اللوازم البيّنة دلّ ذلك على أنّه في ذاته واحدٌ من جميع الوجوه.

---

١. «ضو، گ، م»: متولدا من. «ف»: متولد عن.
٢. «گ»: الامتزاج الحاصل من جنسه الذى يكون له. «ضو»: الازدواج الحاصل بين جنسه الذى يكون.
٣. «م»: - الذي يكون.
٤. «ضو»: فيبطله. (جملة: «الحاصل من جنسه... يبطله» ممزوق فى ف).
٥. «ضو، ف، گ»: من الجنس والفصل.
٦. «ضو، ف»: + لذاته.
٧. «ضو، ف، گ»: خاتمة لهذا التفسير.
٨. «م، گ»: أشار أولا إلى هويته المحضة. «ف»: أشارة أولا إلى هوية المحضة.
٩. «م»: ـ الا.
١٠. «ضو»: ثم عقبه بذكر الالهية التي هو. «ف»: ثم عقبه بذكر الالهية التي هي.
١١. «ضو، ف»: كما بيناه ثم عقبه بذكر الأحدية. «گ، م»: كما ثم عقبه بذكر الأحدية.

الثانية][1] : أنّه رتّب[2] الأحديّة على الإلهيّة، ولم يرتّب الإلهيّة على الأحديّة فإنّ الإلهيّة عبارة عن استغنائه عن الكلّ واحتياج الكلّ إليه، وما كان كذلك كان وحداً مطلقاً، وإلّا لكان[3] محتاجاً إلى أجزائه، فإنّ الإلهيّة[4] من حيث هي هي تقتضي الوحدة، والوحدة لاتقتضي الإلهيّة[5].

ثمّ عقّب ذلك بقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ ودلّ[6] على تحقيق معنى الإلهيّة بالصمديّة التي معناها[7] وجوب الوجود، والمبدئيّة لوجود كلّ ما عداه من الموجودات.

ثمّ عقّب بيان ذلك بأنّه[8] لايتولّد عنه مثله[9]، لأنّه غير متولّد عن غيره[10]: وبيّن أنّه وإن كان إلهاً لجميع[11] الموجودات فيّاضاً للوجود عليها، فلايجوز[12] أن يفيض الوجود على مثله، كما لم يكن وجوده من فيض غيره.

---

١. (بدلاً ممّا بين المعقوفتين): «ضو، ف، گ، م»: الاولى لئلا يقال (م:- يقال. ف: كيلا يقال) انه ترك (م: انه يدل) التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل الى ذكر اللوازم الثانية ليدل على انه فى ذاته (گ: على انه لذاته) واحد من جميع الوجوه ورتب.

٢. «ضو، گ، م» (بدلاً من: الثانية انه رتب): ورتب.

٣. «ضو، ف»: واحدا مطلقا وإلا لكان. «گ»: واحدا مطلقا وإلا كان. «م»: وحدا مطلقا وإلا كان.

٤. «ف، گ»: فالالهية.

٥. «م»: يقتضي الوحدة والوحدة لا يقتضي الالهية.

٦. «گ»: فدل.

٧. «گ»: معناه.

٨. «ضو، ف، م»: ثم عقب ذلك ببيان (م: تبيان) انه.

٩. «ضو، ف، گ، م»: عنه غيره.

١٠. «گ»: ـ لانه غير متولد عن غيره.

١١. «گ، م»: بجميع.

١٢. «م»: ولا يجوز.

ثمّ عقّب ذلك ببيان[١] أنّه ليس في الوجود[٢] ما يساويه في قوّة الوجود.

فمن أول السورة إلى[٣] قوله ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ في بيان ماهيّته ولوازم ماهيّته ووحدة حقيقته وأنّه غير مركّب[٤] أصلاً ومن قوله ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[٥] في بيان أنّه ليس له ما يساويه في نوعه ولافي جنسه[٦]، لابأن يكون متولّداً[٧] ولابأن يكون متولّداً عنه[٨]، ولابأن يكون موازياً له[٩] في الوجود.

و[١٠]بهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته، ولو كان[١١] المقصد الأقصى من طلب العلوم بأسرها معرفة ذات الله تعالى[١٢] وصفاته وكيفيّة صدور أفعاله عنه ـ وهذه السورة دالّة على سبيل التعريض والإيماء على جميع ما يتعلّق بالبحث عن ذات الله ـ لاجرم[١٣] هذه السورة معادلة لثلث القرآن[١٤].

---

١. «م»: تبيان.
٢. «ضو»: إنّه ليس من الوجود.
٣. «ضو، ف»: + آخر.
٤. «ف»: متركب.
٥. «ف، گ، م»: إلى قوله كفواً أحد.
٦. «گ، م»: من نوعه ولا من جنسه.
٧. «ضو، ف»: + منه. «گ»: لا بان يكون هو متولدا عنه.
٨. «ضو، ف، م»: ولا بأن يكون هو متولدا (ضو:+ منه. م:+ عنه). «گ»: ولا بان يكون والدا له تعالى.
٩. «م»: ـ له.
١٠. «ضو»: ـ و.
١١. «ضو، م»: ولما كان. «ف، گ» (بدلاً من: ولو كان المقصد): ولما كان الغرض.
١٢. «ف، گ، م»: ـ تعالى.
١٣. «ف»: + جعل. «ضو»: التعريض والإيماء على مايتعلق من البحث عن ذات الله تعالى لاجرم جعل.
١٤. «گ» (بدلاً من: عن ذات الله لا جرم... لثلث القرآن): عن ذات الله تعالى كانت معادلة لنصف القرآن كما ورد في الحديث النبوى على قائله افضل الصلوات والتسليمات.

فهذا ما وفّقت إلى أن[١] وقفت عليه من أسرار هذه السورة الكريمة[٢] العظيمة، ولله الحمد من قبل ومن بعد وله الثناء في الابتداء والانتهاء.

والحمد لله واهب العقل ومبدع الكلّ والصلاة على واسطة عقد العدل وقلادة جيد الفضل آمين[٣].

١. «گ»: ـ وفقت الى ان.

٢. «گ» (بدلاً ممّا جاء بعد هذه الجملة الى آخر الرسالة): والله محيط باسرار كلامه وهو حسبي ونعم الوكيل.

٣. «ضو»: فهذا ما وقفت عليه من أسرار السورة والله أعلم بحقائق الأُمور وبغاياتها. تم شرح سورة الإخلاص بتوفيق الله وجوده. «ف»: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة والله جل جلاله هو المحيط بأسرار كلامه ودقائق خطابه وحقائق كتابه المجيد الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. «م» (بدلاً من المقطعين الأخيرين): فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة والله أعلم بالحقائق. تمت الرسالة والحمد كلّه لواهب الكل، والصلاة على خير بريته محمد وآله الطاهرين.

تفسير سورة الفلق

بسم الله الرحمن الرحيم

[1]﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ : فالق ظلمة العدم بنور الوجود[2]، هو[3] المبدء الأول، الواجب الوجود لذاته، وذلك من لوازم خيريّته المطلقة، الفائضة[4] عن هويّته، المقصودة[5] بالقصد الأول[6].

وأوّل[7] الموجودات الصادرة عنه[8] هو[9] قضاؤه، وليس فيه شرٌّ أصلاً إلّا ما صار

---

١. «م»: + هذه رسالة في تفسير المعوذتين من مقالة الحكيم فيلسوف الأعظم أبي علي قدس الله روحه العزيز. بسم الله الرحمن الرحيم وبه الهداية والتوفيق. «ف»: + قوله جل جلاله.
وفي أول المطبوعة جاء مقدمة مشتملة على حمد الله والصلاة على النبي وآله وأصحابه وتعريف الرسالة، ولما لم يكن المطالب من المؤلف لم نر لزوما في إيرادها.

٢. «م» (بدلاً من: بنور الوجود): بنور الظلمة.

٣. «ف، گ»: وهو.

٤. «ر، گ»: ـ الفائضة.

٥. «گ، ی» (بدلاً من: عن هويته المقصودة): في هويته.

٦. «ف، م»: من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الأول.

٧. «ی»: فاول.

٨. «ف، م»: ـ عنه.

٩. «ف، گ، ی»: ـ هو.

مخفيّاً تحت سطوع النور الأول[١]، وهو الكدرة[٢] اللازمة لماهيّته، المنشأة من هويّته؛ ثمّ بعد ذلك تتأدّى الأسباب بمصادماتها[٣] إلى شرور لازمة عنها بعد قضائه، والسبب الأوّل من معلولاته فيها هو قدره[٤] وهو خلقه[٥]. فلذلك[٦] قال: ﴿مِن شَرِّ[٧] مَا خَلَقَ﴾.

جعل الشرّ[٨] في ناحية الخلق والتقدير؛ فإنّ ذلك [الشرّ[٩] لاينشأ إلّا من الأجسام ذوات التقدير.

وأيضاً فلمّا كانت الأجسام][١٠] من قدَره[١١] ـ لامن قضائه ـ وهي[١٢] منبع الشرّ من حيث أنّ المادّة لاتحصل إلّا هناك[١٣]، لاجرم جعل الشرّ مضافاً إلى «ما خلق[١٤]».

---

١. «ر»: تحت سطوح النور الاول. «ف»: تحت طلوعه نور الاول. «ى»: تحت السطوع النور الاول.

٢. «ر، ف، گ، ى»: الكدورة.

٣. «ر»: لمصادفتها. «گ»: بمصادمتها.

٤. «ر»: لازمة عنها ويعود قضائه وهو السبب الأول من تفصيل معلولاته هو قدره. «ف»: لازمة عنها ونفوذ قضائه فيها والمسبب الاول في معلولاته هو قدره. «گ، ى»: لازمة عنها ونفود قضائه وهو المسبب الاول في معلولاته هو قدره.

٥. «م» (بدلاً من هذا المقطع): وليس فيه شر أصلاً إلا ما صار مخفيا... هو قدره وهو خلقه»: وليس فيه سر أصلاً إلا شرور لازمة عنها، ونفود قضائه، وهو المسبب الأول في معلولاته، هو قدره، وهو حلقه (كذا).

٦. «ف»: ولذلک.

٧. «ر»: من جعل.

٨. «ف»: – جعل الشر.

٩. «ف»: – الشر.

١٠. ما بين المعقوفتين غير موجود فى «ر».

١١. «ى»: قدرته.

١٢. «ر، م»: وهو.

١٣. «ر»: الا من هناك.

١٤. «ى»: مضافاً الى الخلق.

ثمّ إنّه سبحانه[١] قدّم الانفلاق على الشرّ اللازم[٢] مما خلق، من حيث أنّ الانفلاق ـ وهو إفاضة نور الوجود على الماهيّات[٣] الممكنة[٤] ـ سابق[٥] على الشرور اللازمة عن[٦] بعضها، ولذلك فإنّ[٧] الخير مقصودٌ بالقصد الأوّل[٨]، والشرّ عارضٌ[٩] بالقصد الثاني[١٠].

والحاصل[١١] أنّ الفالق لظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود، والشرور[١٢] غير لازمة منه[١٣] أوّلا في قضائه، بل ثانياً في[١٤] قدَره، فأمر بالاستعاذة[١٥] بربّ الفلق من الشرور اللازمة من الخلق[١٦].

---

١. «ر، ف، گ، ى»: ثم انه تعالى.
٢. «ى»: ـ اللازم.
٣. «ف، ى»: الماهية.
٤. جملة «وهو افاضة نور الوجود على الماهيات الممكنة» جاء في المطبوعة بعد قوله: «ثم انه سبحانه قدم الانفلاق».
٥. «ف، گ، ى»: سابقة. «ر»: وهو سابق.
٦. «ر، ف، گ»: من.
٧. «ر»: وذلك لان. «ف»: ولذلک قال.
٨. «ر»: بالقصد الفالق الاول. «ى»: بالقصو الاولى.
٩. «ف، گ»: ـ عارض.
١٠. المطبوعة: بقصد ثانوي.
١١. المطبوعة: والخلاصة. «ف»: فالحاصل.
١٢. «ر»: بنور الوجود وهو واجب والشرور.
١٣. المطبوعة: غير لازمة عنه. «ر»: غير ملازمة منه.
١٤. «ر، گ، ى»: وفي.
١٥. «ر»: فأمر الاستعاذة. «ف»: فامر بالسعادة.
١٦. «گ»، المطبوعة: عن الخلق.

فإن قيل: لماذا قال: ﴿بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾[١] ولم يقل: «بإله الفلق» أو نحو ذلك[٢]؟

قيل: إنّ فيه سرّاً لطيفاً[٣] من حقائق العلم، وذلك لأنّ[٤] الربّ ربٌّ للمربوب، والمربوب هو الذي[٥] لايستغني في[٦] شيء من حالاته عن الربّ.

انظر إلى الطفل الذي يربيه والده، مادام[٧] مربوباً، هل يستغني عن المرب[٨]؟ ولمّا كانت الماهيّات الممكنة غير مستغنية[٩] ـ في شيء من أوقات وجودها، ولا من أحوال[١٠] ـ ثبوتها عن إفاضة[١١] المبدء الأوّل، لاجرم ذكر ذلك بلفظ «الربّ»[١٢].

و «الإله» أيضاً كذلك، فإنّ الأفعال محتاجةٌ إلى الإله، لا من حيث هو إله، لأنّ الإله[١٣] من حيث هو إله[١٤] هو[١٥] مستحقّ[١٦] للعبادة، والمربوب لا يكون

---

١. «ر»: لماذا برب الفلق. «ف»: لما ذا قال رب الفلق.

٢. «ر، ف، گ، م، ی»: ولم يقل إله الفلق وغير ذلك (گ، ی: وغيره).

٣. «ف»: قيل له ان فيه سراً طليفا. «م»: قيل ان فيه سراً طويلا.

٤. «گ، ی»: وذلك أن.

٥. «گ، م»: ـ والمربوب هو الذي. «ر، ی» (بدلاً من: رب للمربوب والمربوب هو الذي): رب فالمربوب («ر»: المربوب) لا يستغني.

٦. «م»: ـ في.

٧. «ف»: الذى يرباه والداه فما دام. المطبوعة: الذى يربيه والديه فما دام.

٨. «ف»: عن الرب. المطبوعة: عن المربي.

٩. المطبوعة (بدلاً من: غير مستغنية): لا تستغني.

١٠. «ر»: ولا من حالات. «گ، ی»: ولا في احوال.

١١. «ر»: عن اضافة.

١٢. المطبوعة (بدلاً من: ذكر ذلك بلفظ الرب): عبر عنه بلفظ الرب. «گ، ی»: ذكر بلفظ الرب.

١٣. «ی»: ـ لا من حيث هو إله لأن الإله. «ف» (بدلاً من الجملة المذكورة): من حيث هو اله فان الا من حيث هو اله فان اله. (كذا). «م»: من حيث هو إله إلا أنّ الإله. «ر، گ»: من حيث هو الإله فإن الإله.

١٤. «ر»: الاله.

١٥. «ف، گ»: ـ هو.

١٦. المطبوعة (بدلاً من: مستحق للعبادة): هو المستحق للعبادة. «ف»: يسنحق العبادة.

مقولاً[١] بالقياس إلى المستحقّ للعبادة، فالفلق لابدّ له من فالق وربّ ومؤثّر[٢]، ولايحتاج إلى المعبود[٣] من حيث هو[٤] كذلك.

واعلم أنّ فيه إشارة أُخرى من خفيّات الأُمور والعلوم، وهو[٥] أنّ «الاستعاذة» و«العوذ» و«العياذ» في اللغة عبارةٌ عن الالتجاء إلى الغير، فلمّا أمر بمجرّد الالتجاء إلى الغير دلّ ذلك على أنّ عدم حصول الكمالات[٦] ليس لأمر يرجع إلى المفيض للخيرات[٧]، بل لأمر يرجع[٨] إلى قابلها، وذلك يحقّق الكلام المقرّر من أنّه ليس شيء من الكمالات بمبخولٍ به من عند[٩] المبدء الأول، بل الكلّ حاصلٌ[١٠] موقوفٌ على أن يصرف المستعدّ وجه[١١] قبوله إليها[١٢]، و[١٣]هو المعنيّ بالإشارة النبويّة ـ على قائلها

١. المطبوعة: معقولاً.
٢. «ف»: ورب مؤثر.
٣. «گ»: معبود.
٤. «م»: ـ هو.
٥. «ر، گ»: اشارة اخرى من خفيات العلوم وهو. «ف»: اشارة من خفيات العلوم وهي.
٦. «ر، گ»: الكمال.
٧. «ى»: مفيض الخيرات.
٨. «ر»: ـ الى المفيض للخيرات بل لامر يرجع.
٩. (بدلاً من: ليس شيء من الكمالات بمبخول به من عند) «ر»: ليست الكمالات ولا شيء منها مبخولا (مهملة) بها. «م، گ، ى»: ليست الكمالات ولا شيء منها مبخولا («م»: منحول) بها من عند. «ف»: ليست الكمالات ولا شيء منها منحولاتها من عبد.
١٠. «ف»: حاصله. «گ، ى»: ـ حاصل.
١١. «ر»: المستعيذ وجهه. «م»: المستعد وجهه. «گ، ى»: العبد وجهة.
١٢. «ر»: قبوله العياد. «ف»: قبولها اليها.
١٣. «ر»: ـ و.

الصلاة والسلام[١] ـ «**إنّ لربّكم في أيّام دهركم نفحات من رحمته[٢]، ألا فتعرّضوا لها**». بيّن أنّ نفحات الألطاف دائمة، وإنّما الخلل من المستعدّ[٣]. وتحت ذلك تنبيهاتٌ عظيمة جليلة[٤]، وقواعد خطيرة، يمكن للمتأمّل الوقوف[٥] عليها من غير تصريح[٦].

[٧] ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾: المستعيذ[٨] هو النفس الجزئيّة للإنسان الجزئيّ[٩] من الشرور اللازمة في الأشياء[١٠] ذوات التقدير الواقعة[١١] في صقع القدَر[١٢].

ثمّ إنّ[١٣] أعظم تلك الأُمور تأثيراً في الإضرار بجوهر النفس الإنسانيّة[١٤] الأشياء

---

١. (بدلاً من: على قائلها الصلاة والسلام): «ف»: صلوات الله عليه. «م»: عليه السلام. «ر»: صـ. والجملة ليس في «گ، ى».

والحديث رواه الطبراني في المعجم الكبير (١٩ / ٢٣٤، ح ٥١٩): «إن لربكم في أيام دهركم نفحات، فتعرضوا له لعله أن يصيبكم نفحة منها فلا تشقون أبدا» راجع أيضاً كنز العمال: ٧ / ٧٦٩، ح ٢١٣٢٤.

٢. «ف»: – من رحمته.

٣. «ر، ف»: المستعد.

٤. «ف»: تنبيهات عظيمة على اصول جليلة.

٥. «م»: والوقوف.

٦. «ر»: من غير أن يكون تصريح.

٧. «ر»: + قوله جل جلاله. «ف»: + قوله جل جلاله.

٨. «ر»: المستعذ.

٩. «ر»: للانسان احرى (كذا).

١٠. «ى»: في الانسان.

١١. «ف»: فى الاشياء اللازمة من التقديرات الواقعة.

١٢. «ر»: الواقعة في صرم العبد.

١٣. «ر»: ـ ان.

١٤. «ر»: ثاثيرا فى الاصل ان لجوهر النفس الانسانية. «ف»: تاثير للاضرار جوهر النفس للانسانية.

الداخلة معها في إهاب[١] البدن، وهي التي تكون[٢] آلة لها من وجه، ووبالاً عليها[٣] من وجه فمن وجه كلّها عليه ومن وجه كلّها له[٤] وهي القوى الحيوانيّة والقوى النباتيّة[٥].

أمّا القوى[٦] الحيوانيّة فهي ظلمة[٧] غاسقة متكدّرة، وقد علمت أنّ المادّة هي منبع الظلمة والشرّ والعدم. والنفس الناطقة المستعيذة[٨] خلقت في جوهرها نقيّة صافية منزّهة[٩] عن كدورات المادّة وعلائقها، قابلة لجميع الصور[١٠] والحقائق. ثمّ تلك اللطافة والأنوار لاتزول[١١] عنها إلّا بهيآت[١٢] ترتسم فيها من القوى الحيوانيّة التخيّليّة[١٣] والوهميّة وغير ذلك[١٤]، من الشهوة والغضب والأُمور التي تحصل في

---

١. «ی»: اثبات.

٢. «م»: يكون.

٣. (بدلاً من: ووبالا عليها) «م»: وبالا لها. وفي «ر» صحف بعد الكتابة بصورة: وبان لا آله لها. «ف»: (بدلا من: آلة لها من وجه ووبالا عليها): لها ووبالا عليها.

٤. «م، گ، ی»: فمن وجه كلها له ومن وجه كلها عليه. «ف»: فمن وجه كلها لها ومن وجه كلها عليها. «ر»: كلها له من وجه كلها عليه.

٥. «ر»: وهي القوة الحيوانية النباتية.

٦. «ر، گ، ی»: ـ القوى.

٧. «ر»: فهى كلها ظلمة. «ف»: فهي ظلمانية. «گ، ی»: فهي مظلمة. «م»: وهي ظلمة.

٨. «ر»: الناطقة المستعدة. «ف، م»: الناطقة هي المستعيذة. «گ، ی»: الناطقة التي هي المستعيدة.

٩. «م»: منزه (مهملة) «ر، ف، گ، ی»: مبرأة.

١٠. «ف»: عن كدورات المادة وعلائقها بجميع الصور. «گ»: عن كدورة المادة وعلائقها قابلة لجميع الصور.

١١. «ر»: ثم ان تلك اللطافة والانوار لاتزول. «ف، م»: ثم تلك اللطافة (ف: اللطائف) والانوار لا يزول.

١٢. «ر»: بهيئة. «ف»: كيفيات. «گ»: هيئآت / نسخة: كيفيات.

١٣. «ر»: ـ التخيلية. «گ»: المتخيلة.

١٤. «ف»: وغيرها.

الشيء[١] من الخارج تكون متجدّدة، فإذاً تلك الظلمة متجدّدة[٢].

[ولمّا كان جوهر النفس الناطقة تتكدّر بتلك الهيآت الغاسقة عند ما تـقب ـ أي تدهم وتقبل، أوردها عقيب ما هو أعمّ منهـا، فإنّ الشرور[٣] الحـاصلة مـن وقب الغاسق مشاركة لشرّ[٤] ما خلق، اشتراك الأخصّ والأعمّ][٥]، لكنّه لمّـا كـان لهـذا الخاصّ مزيّة في صيرورة[٦] النفس مظلمة[٧]، لاجـرم حسـن ذكـرها ليـقرّر[٨] في النفس هيأة كونها من[٩] أعظم الرذائل[١٠]، فيعظم باعث الاجتناب عـنها، ويـقوى الصارف عن مخالطتها[١١].

---

١. «ى، گ»: تحصل للشيء.

٢. «ر»: تكون محردة فاذا تلك العظمه متجرده. «م»: تكون مجردة فاذا تلك العظمه متجدده.

٣. (بدلاً من: ولما كان جوهر النفس الناطقة... فإن الشرور): «ف» فكان جوهر النفس نهـاريا والهـيئات الحاصلة منها فى جوهر النفس غاسق وقب، اى ظلمة اقبلت ولما كان الاقرب من جوهر النفس الناطقة ذلك أوردها عقيب ماذكر ما هو أعم منها و. «م» وكان جوهر النفس الناطقة لما ذكر ذلك أورد عقبه ذكر ما هو أعم منها.

٤. «ف»: الشر.

٥. (بدلاً مما بين المعقوفتين) «ر، گ»: وكان جوهر النفس الناطقة نقيا («ر»: نق) بالفطره ثم لما ذكـر ذلك أورد («ر»: ورد) عقيبه ذكر ما هو اخص منها والشرور الحاصلة من وقب الغاسق مشاركة لشر ما خلق اشتراك («ر»: اشراك) بالاخص والاعم. «ى»: فاذن تلك الظلمة متجددة وكان جوهر النفس الناطقة نقياً بالفطرة ثم لما ذكر ذلك أورد عقيبه ذكر ما هو اخص منها والشرور الحـاصلة مـن وقب الغـاسق مشاركة لشر ما خلق الاشتراك الاخص فالاعم.

٦. «م»: في صيررورة.

٧. «ر»: لظلمه.

٨. «ف، گ»: لاجرم حسن (ف: خص) ذكرها ليتقرر. المطبوعة: لاجرم اخر ذكرها ليقرر.

٩. «گ»: ـ من.

١٠. «ر»: فى النفس نقيه من اعظم الرزايل.

١١. «ر»: فيعظم الاجتناب عنه ويقوى المحافظة. «گ، م، ى»: فيعظم الاجتناب عنه وينقوى («گ»: عنها ويقوى) صارف المخالطة. «ف»: فيتعظم الاجتناب عنه ويقوى صارف المخالطة.

قوله تعالى[١]: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ إشارة إلى القوّة[٢] النباتيّة، فإنّ النباتيّة موكّلة[٣] بتدبير[٤] البدن ونشوئه ونموّه، والبدن[٥] عقدٌ حصلت من عقد بين[٦] العناصر الأربعة المختلفة المتنازعة، المتداعية[٧] إلى الانفكاك[٨]، لكنّها[٩] من شدّة انفعال[١٠] بعضها عن[١١] بعض صارت[١٢] بدناً حيوانيّاً[١٣].

فالنفّاثات[١٤] فيها هي القوى النباتيّة، فإنّ النفث سببٌ لأن يصير جوهر الشيء[١٥] زائداً[١٦] في المقدار من[١٧] جميع جهاته، أي[١٨] الطول والعرض

---

١. «گ»: ـ قوله تعالى.
٢. «ر، گ، ى»: القوى.
٣. (بدلاً من: فان النباتية موكلة) «ر»: الموكلة. «ف»: فان القوى النباتية موكلة. «گ، ى»: فانها موكلة.
٤. «م»: لتدبير.
٥. «ف»: وينشوه وغوه والبدن. «گ»: ونشوئه وغمائه والبدن. «ى»: ونشوئه وغمائه وللبدن.
٦. «ر»: من عقد من. «ف»: من عقدين. «م»: من عقدتين. «گ، ى»: من عقد (ـ بين).
٧. بدلاً من: (المختلفة المتنازعة المتداعية) «ر»: المختلفة المنارعة. «م»: المختلفة المتنازعة. «ى»: المتسارعة. «گ» (بدلاً من: بين العناصر الأربعة المختلفة المتنازعة المتداعية): العناصر المختلفة المتسارعة.
٨. «ف»: عقد حصلت من عقدتين العناصر المختلفة المتنازعة الى له الانفكاك.
٩. «ر»: ـ لكنها.
١٠. «ر»: انفعالها.
١١. «ى، گ»: من.
١٢. «م»: صار.
١٣. «ر»: حيوانا.
١٤. المطبوعة، «ف»: : والنفاثات.
١٥. «ر»: جوهر الجسم. «گ، ى»: جوهر البدن.
١٦. «گ»: متزائدا.
١٧. «م، ف، گ، ى»: في.
١٨. «ر، ف، گ، ى»: اعني.

والعمق[١] وهذه القوى هي التي توثّر[٢] في زيادة الجسم المغتذي والنامي في[٣] جميع الجهات المذكورة[٤]، و[٥]ليس يمكن أن يكون شيءٌ من الصناعات يفيد الزيادة من جانبٍ واحد، ولا يوجب[٦] النقصان من جانب آخر.

مثلاً الحدّاد إذا أخذ[٧] قطعة من الحديد وأراد أن يزيد في طولها، فلابدّ أن ينتقص ثخنها وعرضها[٨]، أو يحتاج إلى[٩] أن يضمّ إليها[١٠] قطعة أُخرى أجنبيّة من خارج[١١].

فأمّا[١٢] القوى النباتيّة [فهي التي تنفّذ أجزاء الغذاء في باطن الجسم[١٣] وتجعلها شبيهة به، وتزيد[١٤] في جوهر الأعضاء من الجهات الثلاث[١٥]، فأشبه

---

١. «م»: أي طول وعرض وعمق.

٢. «م»: مؤثر.

٣. «م» (بدلاً من: والنامي في): والثاني. المطبوعة: والنامي من.

٤. جملة «وهذه القوى هى التى... الجهات المذكورة» ساقطة من ف.

٥. «ى»: ـ و.

٦. «ر، ف، گ، ى»: الا وهو يوجب. «م»: وهو يوجب.

٧. «ر»: مثل الحداد اذا اخذ. «ف»: مثل الحداد اخذ.

٨. «ر»: فلابد ان ينتقص من عرضها او حجمها. «ف»: فلابد وان ينتقص عرضها او ثخنها. «گ»: فلابد ان ينتقص عرضها او ثخنها. «ى»: فلابد ان ينتقص عرضها او تحتها.

٩. «م»: ـ إلى.

١٠. «ر»: ان ينضم اليها. «ف»: ان يضم اليه.

١١. «ى»: الخارج.

١٢. «گ»: واما.

١٣. «ف»: + المغتذى. «م» (بدلاً من: فهى التى تنفذ اجزاء الغذاء فى باطن الجسم): وهى الذى ينفذ فى باطن الجسم المغتذى. «گ، ى»: فهى التى تنفذ (ى: ينفد) الغذاء فى باطن الجسم المغتذى.

١٤. «م»: وتجعلها شبيهة بها ويزيد. «گ، ى»: ويجعله شبيها بها ويزيد. «ف»: وتجعلها شبهاتها وتزيد.

١٥. «ف، گ، م، ى» (بدلاً من: من الجهات الثلاث): في جهاتها الثلاثة.

الأشياء[١] بتأثير القوى النباتيّة النفث، لأنّ النفث سببٌ[٢] لأن[٣] ينتفخ الشيء ويصير][٤] بحسب المقدار أزيد ممّا كان في جميع الجهات فالنفّاثات في العقد هي القوى[٥] النباتيّة. ولمّا كانت العلاقة بين النفس[٦] الإنسانيّة والقوى النباتيّة بواسطة القوى[٧] الحيوانيّة، لاجرم قدّم ذكر[٨] القوى الحيوانيّة على ذكر[٩] القوى النباتيّة. وبالجملة، فالشرّ[١٠] اللازم من هاتين القوّتين في جوهر النفس استحكام علائق النفس[١١] وامتناع تغذّيها بالغذاء الموافق لها[١٢]، اللائق بجوهرها وهو[١٣] الإحاطة بملكوت السماوات والأرض والانتقاش بنقوش الباقيات[١٤].

قوله عزّ وجلّ[١٥]: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ عنى به النزاع الحاصل بين البدن

---

١. «ف»: فاستبه (مهملة) للاشياء. «ی»: فيشبه الأشياء.
٢. «ف»: النباتية فإن النفث سبب. «م»: النباتية النفث سبب. «گ، ی»: النباتية النفث فان النفث سبب.
٣. «م، ی»: أن.
٤. «ر» (بدلاً مما بين المعقوفتين): يقطظر (كذا والياء مهملة) الى النفث فان النفث هو المسبب الذى ينفتح (يمكن القراءة: ينفسخ) الشيء به ويصير.
٥. «ر»: فالنفاثات في العقد هي القوة. «ف»: والنفاثات في العقد هي القوة.
٦. «م» (بدلاً من: بين النفس): هي النفس.
٧. «ر»: القوة.
٨. «ر»: ذلك. «ف»: ـ ذكر.
٩. «ر، ف، ی»: ـ ذكر.
١٠. «ر»: فاكثر. «گ، ف، ی»: فالشيء.
١١. «ر، ف، گ»: علائق البدن.
١٢. «م» (بدلاً من: استحكام علائق النفس وامتناع تغذيها بالغذاء الموافق لها): استحكام علائق البدن وامتناعها تعديها (كذا) بالغذا الموافق الها (كذا).
١٣. «ف»: ـ هو.
١٤. «ر، گ، ی»: بالنقوش (ر: مهملة) الباقية. «م»: بنقوش الباقية. «ف»: بالنفوس الباقية.
١٥. «گ»: ـ قوله عز وجل. «ف، ی»: قوله تعالى.

وقواه كلها وبين النفس[١]، فإنّه لمّا أشار أولا[٢] إلى الشرور اللازمة عن التقدير[٣] ثمّ[٤] أشار إلى التفصيل وبدء من الشرور[٥] اللازمة عن القوى الحيوانيّة، ثمّ التي عن القوى النباتيّة، ثمّ التي عن البدن[٦] من حيث له القوّتان ـ وبينه وبين النفس[٧] نزاعٌ آخر وذلك النزاع هو[٨] الحسد المنشأ[٩] بين آدم وإبليس[١٠]، وهو الداء العضال ـ أمره بالاستعاذة بالمبدء الأول منه أيضاً.

فهذه السورة دالّة على كيفيّة دخول الشرّ في القضاء الإلهيّ، فإنّه[١١] مقصودٌ بالعرض ـ لابالذات ـ وأنّ المنبع[١٢] للشرور بالإضافة إلى[١٣] النفس الإنسانيّة هو[١٤]

١. «ر»: من البدن وقواه كلها واما ذكر النفس. «گ»: من البدن وقواه كله وبين النفس. «ف، م»: بين البدن وقواها كلها والنفس (ف: وبين النفس). «ى»: بين البدن وقواه كله والنفس.

٢. «ر»: ـ اولا.

٣. «ر»: الى الشرور اللازمة من التعدى. «م»: الى الشروراللازومة من التعدي. «ف»: الى الشر اللازم من التقدير. «گ، ى»: الى الشرور اللازمة من الخلق.

٤. «ر» (بدلاً من: ثم): و.

٥. «ف»: ثم اشار الى التفصيل وبدء بالشرور. «گ»: ثم اشار الى تفصيل هذا من الشرور.

٦. «ر، ف، گ، م، ى»: اللازمة من القوى الحيوانية ثم من القوى النباتية ثم البدن («ر»: ثم من البدن).

٧. «ر»: له القوتان شي اخر بينه وبين النفس. «گ، ى»: له القوتان شي آخر وبينه وبين النفس.

٨. «م»: وهو.

٩. «ر»: الناشيء.

١٠. «ر»: وبين ابليس.

١١. «ف، گ»: وانه. تراث: كيفية صدور الشر من القضاء الالهى وانه. «م، ى»: كيفية دخول الشر والقضاء الإلهي وإنه.

١٢. «ر»: المنع.

١٣. ملك (بدلاً من: بالاضافة إلى): تحسب (كذا. ظ: بحسب). «ر، ف، گ، ى»: بحسب.

١٤. «ر»: وهي.

القوى الحيوانيّة والنباتيّة وعلائق البدن وإذا[١] كان ذلك[٢] وبالاً وكلاً عليها[٣]، فما أحسن حالها[٤] عند الإعراض عن ذلك[٥]، وما أعظم لذّتها بمفارقته[٦] إن كانت[٧] تفارقه بالذات وبالعلاقة وبجميع الحالات[٨].

رزقنا الله التجرّد التامّ[٩] والتألّه الكامل[١٠].

تمّ تفسير هذه المعوّذة الأُولى، والحمد لواهب العقل والكمال، والصلاة على محمد وآله خير آل[١١].

١. «گ، ى»: فاذا.

٢. «ر»: كذلك.

٣. «ر»: وبالا لها كلا عليها. «گ، م، ى»: وبالا لها وكلا عليها.

٤. «ر»: فما احسن فعلها.

٥. جملة: «واذا كان ذلک وبالا وكلا...عن ذلک» ممزوق في ف.

٦. (بدلاً من: لذتها بمفارقته): «ر»: لذاتها المفارقة عنه. «ف»: لذتها بالمفارقة عنه. «گ، ى»: لذتها عند المفارقة عنه. «م» لذاتها بالمفارقة عنه.

٧. «ف»: ان كان.

٨. «ر، فِ گ، م، ى»: بالذات والعلاقة («ر، م»: + و): بجميع الحالات.

٩. «ر»: رزقنا الله تعالى التوجه التام. «ى»: رزقنا الله تعالى التجرد التام.

١٠. «ر»: + بحق محمد وآله الطاهرين. «گ»: بحق النبي محمد وآله اجمعين. ى: + بحق محمد وآله اجمعين.

١١. «م»: (بدلاً من: تم تفسير هذه... خير آل): والحمد كله لواهب الكل. والمقطع غير موجودة في «ر، ف، گ، ى».

تفسير سورة الناس

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله عز وجل[١]: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ[٢]﴾ قد ذكرنا أنّ الربوبيّة عبارة[٣] عن التربية، والتربية عبارة عن تسوية المزاج[٤]، فإنّ الإنسان لايوجد ما لم يستعد[٥] البدن له، وذلك أنّ الاستعداد لايحصل إلّا بتربية[٦] لطيفة وتمزيج لطيف يقصر العقل[٧] عنه، وهو المراد بقوله تعالى[٨]: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ﴾[٩].

---

١. «ر، گ»: ـ قال الله عز وجل. «ف»: قوله جل جلاله. «ى»: قوله تعالى.

٢. «ر، ف، م»: – ملك الناس اله الناس.

٣. «ف»: ذكرنا ان الرب عبارة

٤. «ف، گ، ر»: والتربية اشارة إلى تقويه («ف، گ»: تسوية) المزاج.

٥. «ر»: لا يوجدنا لما مستعد.

٦. «ر»: وذلک ان الاستعداد يحصل بتربية. «ف، گ، م، ى»: وذلک ان (ف:– ان) الاستعداد إنما يحصل بتربية.

٧. «ف، گ، ى»: يقصر العقول. «ر»: يقصر القبول.

٨. «ف»: – تعالى.

٩. «ر، گ، ى»: + ونفخت فيه من روحى.

فأول[١] الدرجات هي[٢] التربية بتسوية المزاج، فأول نعم الله[٣] على الإنسان المعيّن[٤] أن ربّاه بواسطة أن سوّى مزاجه، ثمّ بعدها التربية بالقهر[٥] والغلبة، وذلك بأن أفاض عليها[٦] نفساً ناطقة وجعل أعضاء البدن بما فيها[٧] من القوى[٨] الحسيّة والخياليّة والوهميّة والفكر والذكر والسمع والبصر[٩] والشمّ والذوق واللمس والشهوة والغضب والإجماع[١٠] والقوى المحرّكة للعضلات والقوى النباتيّة ـ من الغاذية وشعبها من الماسكة والجاذبة والهاضمة والدافعة والمنمية[١١] والمولدة ـ وبالجملة القوى[١٢] النباتيّة والحيوانيّة ـ مع اختلاف أحوالها وتباين متعلّقاتها وتشعّب مآخذها ـ مقهورة[١٣] تحت تدبير[١٤] النفس الناطقة الروحانيّة الشريفة الكاملة.

فلمّا سوّى المزاج أولاً جعله[١٥] مقهوراً للنفس ثانياً، وهو بحسب[١٦] ذلك ملك

١. «ر»: فان.
٢. «گ، م، ى»: هو.
٣. «ر، م»: + تعالى. «ف»: فان نعم الله تعالى.«گ، ى»: واول نعم الله تعالى.
٤. «ف»: المعنى.
٥. «ر، ف، م»: ثم بعد التربية بالقهر (ف: القهر). «گ، ى»: ثم بعد ذلك التربية بالقهر.
٦. المطبوعة: عليه.
٧. «گ، ى»: بما فيه.
٨. «گ»: القوة.
٩. «ر»: والفكر والذكر والبصر والسمع. «ف»: والفكر والسمع والبصر.
١٠. «ر، گ، ى»: والجماع.
١١. «ر»: والنامية والمولدة. «ف»: والقوى المنمية والقوى المولدة.
١٢. «ر»: جميع قواه. «م»: قوى. «گ، ى»: قواه.
١٣. «ر، ف، م، گ، ى»: ماخذها صارت مقهورة.
١٤. «ف»: تدبر.
١٥. «ى»: جعلت.
١٦. «ر»: وهو تحت.

مطلق، إذ يملك[١] تفويض[٢] تدبير البدن إلى النفس، فإنّ المالك يملك[٣].

ثمّ بعد ذلك تصير النفس مشتاقة بجوهرها إلى الاتّصال بتلك المبادئ المفارقة والعكوف على[٤] بساط قربها وملازمة حضرتها والابتهاج بمشاهدتها والاستئناس[٥] بالقرب منها، وذلك الشوق الثابت في جبلّة الإنسان الحاصل[٦] في غريزته يحمله في الطلب والبحث[٧]، على أن يكون دائم التضرّع إلى المبادئ[٨] في أن تفيض[٩] عليها شيئاً من تلك الجلايا المقدّسة[١٠]، إمّا بواسطة حركات عقليّة انتقاليّة إن كانت[١١] نفسه عقلاً بالملكة، أو عند الاستعانة[١٢] بالقوى الباطنة[١٣] وتمزيج صورها ومعانيها وتحريكها أنواعاً من الحركات، بحسبها يستعدّ[١٤] لقبول الفيض، وكلّ ذلك عبادات[١٥]

١. «ر، گ، ی»: اذ تملك. «ف»: اى تملک.

٢. «ر»: ـ تفويض. «ف»: لفوض.

٣. «ف»: + وتملک.

٤. «ی»: بتلك المبادي المعارفة والوقوف على.

٥. «ر»: والابتهال لمشاهدتها والاستئناس. «ف»: والابتهاج بمشاهدتها والايناس.

٦. «م»: الحاصلة.

٧. «ر»: الثابت في جبلته الحاصل في عروته يحمله في المطالب والبحث. «ف، ی»: الثابت في جبلتها الحاصل في غريزتها يحملها (ف: غريزته يحمل) في الطلب والحث (ف: والبحث).

٨. «ر، ف، گ، ی»: دائم («گ»: دائمية. «ی»: دائمة) التضرع إلى تلك المبادي.

٩. «گ، م»: أن يفيض.

١٠. «ف، گ»: القدسية.

١١. «ر، گ، ی»: أو انتقالية ان كانت. «ف»: أو انتقاله ان كان.

١٢. «ر»: أم عند الاستعانة. «گ، ی»: ام عند الاستعاذة.

١٣. «ف»: القوى الناطقة.

١٤. «ر»: فيستعد.

١٥. «ف»: عبارات.

صارت منها لتلك[١] المبادئ، فتصير النفس في هذه الدرجة متعبّدة وتلك المبادئ معبودة[٢]، والإله هو المعبود.

فإذن[٣] لتلك المبادئ أسامي بحسب الوقت[٤]: فالاسم الأول بحسب تكوّن المزاج «الربّ». و[٥]الثاني بحسب فيض النفس هو «الملك». و[٦]الثالث بحسب شوق النفس هو «الإله» وهاهنا انتهى[٧] درجات أصناف التعلّقات بين المبادئ[٨] والنفوس. [وهذا المبدء هو المبدء الواهب للصور المدبّرة[٩] لما تحت كرة القمر][١٠].

ولمّا تبيّن[١١] كيفيّة الاستعاذة بالمبدء الأول في السورة الأُولى وهو مبدء[١٢] الانفلاق ـ أي المبدء[١٣] للوجود ـ وبيّن كيفيّة دخول الشرّ في تقديره[١٤] هناك، ففي

---

١. «ر»: صارت في تلك. «گ»: صارت فيها من تلك.
٢. «ر»: وكذلك تلك المبادى العبوديه.
٣. «ر، م»: فان.
٤. «ر، ف»: بحسب كل وقت.
٥. «ف»، المطبوعة: والاسم.
٦. «ف»، المطبوعة: والاسم.
٧. «ف»: وهنا انتهت. «گ، ى»: وهاهنا انتهت.
٨. «ف»: التعلقات بين المادة. «م»: المتعلقات بين المبادئ.
٩. (بدلا من: بين المبادي والنفوس... المدبرة): «ف»: بين المادة والنفوس وهذا المبدء هو المبدء الواهب للصورالمدبر. «گ، ى» بين النفوس والمبادي الواهبة («گ»: + للصورة) والمدبرة.
١٠. «ر» (بدلاً مما بين المعقوفتين): الى الواهب عقد فعال للصور المدبر لما تحت كرة القمر.
١١. «ف، گ، ى»: ولما بين.
١٢. «ر، ف، گ، م، ى»: في سورة (ر، ف، گ: السورة) الأُولى وهو المبدء.
١٣. «ر»: مبدء الانفلاق الى المبدء. «ف»: مبدء للانفلاق اى هوالمبدء. «ى»: مبدء للانفلاق اى المبدء.
١٤. «ف»: فى التقدير.

هذه السورة بيّن كيفيّة الاستعاذة بالمبدء القريب الواهب للصور وبين تلك[١] الدرجات.

قوله تعالى[٢]: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ﴾ هذه[٣] القوّة التي[٤] توقع[٥] الوسوسة هي[٦] القوّة المتخيّلة بحسب صيرورتها مستعملة[٧] للنفس الحيوانيّة، ثمّ إنّ حركتها تكون[٨] بالعكس، فإنّ النفس وجهها إلى المبادي المفارقة. فالقوّة المتخيّلة إذا جذبتها إلى الاشتغال بالمادّة وعلائقها فتلك القوّة تخنس، أي تتحرّك[٩] بالعكس، وتجذب النفس الإنسانيّة[١٠] إلى العكس فلهذا سمّي[١١] خنّاساً.

قوله تعالى[١٢]: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ معناه أنّ الخنّاس ـ هو[١٣] القوّة المتخيّلة ـ إنّما يوسوس في الصدور، التي[١٤] هي المطيّة الأُولى[١٥] للنفس، لما

١. «ر»: وبين فى تلك.
٢. «گ»: ـ قوله تعالى. «ف»: قوله جل جلاله.
٣. «ف»: - الخناس هذه. «گ، ى»: ـ هذه.
٤. (بدلاً من: هذه القوة التي) «ر، ف»: الوسواس القوة التي. «م»: هو القوة الذي.
٥. «ر»: ترفع. «گ»: يوقع.
٦. «م»: الوسوسة وهو. «ر، گ، ى»: الوسوسة وهي.
٧. «ر، گ، ى»: بحسب صورتها مستعملة. «ف»: بحسب صيرورتها مستعملا.
٨. «ر، گ»: حركاتها تكون («ر» مهملة). «م، ى»: حركتها يكون.
٩. «ر»: الى التحريك (مهملة). «ف»: اى تحرك. «ى»: اى يتحرك.
١٠. «گ»: ـ الانسانية.
١١. (بدلاً من: سمي): «ر»: ما يكون حفائها. «م»: إما أن يكون. «گ، ى»: يكون. «ف»: مايكون.
١٢. «ف، گ»: قوله تعالى.
١٣. «ر، ف، گ، ى»: وهو.
١٤. «ر»: في الصدور الذي. «م»: في صدور الذي.
١٥. «ر»: هو المطنه الاول. «ر»: هو المطيه الاولى.

قد ثبت[١] أنّ المتعلّق الأول للنفس الإنسانيّة هو[٢] القلب، وبواسطته تنبثّ[٣] القوى في سائر الأعضاء، فتأثير[٤] الوسوسة أولاً في الصدور[٥].

ثمّ قال عزّ وجل[٦]: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ الجنّ هو الاستتار، والإنس هو[٧] [الاستئناس، فالأمور المستترة[٨] هي الحواسّ الباطنة والمستأنسة[٩] هي الحواسّ الظاهرة ـ انتهى][١٠].

فهذا ما يبلغ العقل إليه في معاني هاتين السورتين المجيدتين والله تعالى أعلم بأسرار آياته وحقائق كلماته[١١].

---

١. «ف»: للنفس لما ثبت.«گ، ى»: للنفس الناطقة لما قد ثبت.

٢. «ى»: إنّما هو.

٣. «ر» مهملة. «ف»: ينبعث. «م»: ينبث. «ى»: تنبت.

٤. «ر»: يوثر.

٥. «ف، گ، ى»: في الصدر.

٦. (بدلاً من: ثم قال عز وجل): «ر»: قال الله تعالى. «ى» :قوله تعالى. «گ» :ـ ثم قال عز وجل. «ف»: ثم قال تعالى.

٧. «ف»: (بدلا من: والانس هو): والناس من.

٨. «م»: المستتيرة.

٩. «ف»: ـ هي الحواس الباطنة والامور المستأنسة. «م»: ـ هي الحواس الباطنة والمستأنسة.

١٠. (بدلاً مما بين المعقوفتين): «ر»: الاناس وهو الحواس الظاهرة والباطنه. «گ، ى»: الاستئناس وهما الحواس الظاهرة والباطنة.

١١. «ر»: وهذا هو الذي يبلغ العقل اليه فى هذه السورة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب والحمد لله رب العالمين م م.

«ف»: فهذا هو الذى يبلغ العقل اليه في هاتين السورتين والله اعلم بحقائق كلماته وغايات اسراره واشاراته. جعلنا الله من اهله. اتفق الفراغ من تعليق هذه النسخة آخر يوم الخميس الثاني من ربيع الاول ثالث شهور سنة ثلاث وعشرين وستمائة حرره الراجي عفو الملك الصمد الحاج ابوالمجد محمد بن ابى ⇦

تفسير قوله تعالى:

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۞ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾

(فصلت/١١ـ١٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ:

قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ أشار بالدخان إلى مادّة

⇦الفتح مسعود بن المظفر بن محمد متع به.

«م» وهذا هو الذي يبلغ العقل إليه في هاتين السورتين، والله تعالى أعلم بأسراره وحقائقه. تمت الرسالة بحمد الله تعالى ومصلّياً على سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الأكرمين، وحسبنا الله ونعم المعين.

«گ، ى» : فهذا هو الذي يبلغ العقل إليه في معاني («گ» : معانى) هاتين السورتين، والله أعلم بأسرار كلامه. جعلنا الله من أهل ذلك إنه الجواد الكريم. تم والحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبيّ بعده. تم.

المطبوعة: + تمّ تفسير المعوذتين من كلام رجل التوحيد والتقديس، جناب الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا سقت سحائب رحمة ربّه العميمة شريف تربته الكريمة، ونفع بمعارفه العظيمة الفخيمة ـ آمين.

السماء، فإنّ الدخان هو جوهر ظلماني، والمادّة منبع الظلمة من حيث أنها منبع العدم.

﴿فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ هذا إشارة إلى ما تقرّر أنّ مادّة الفلك مخالفة بماهيّتها لمادّة العناصر، فقبولها لصورة الفلك يكون طوعاً، فإنّ الهيولى مشتاقة إلى الصورة، وإذا لم يكن فيها قبول لسائر الصور، بل قبولها متوجهة نحو صورة واحدة، ولم يكن في تلك المادّة في وقت من الأوقات صورة أُخرى ـ فيكون الصورة السابقة عائقة عن الصورة الحاصلة ـ كان قبول المادّة الفلكيّة لتلك الصورة طوعاً.

فأمّا مادّة العناصر فهي مشتركة بينها وقد ثبت أنّ الصورة الجسمانيّة غير أزليّة الوجود، بل هي كائنة فاسدة، فيكون كلّ صورة لابدّ وأن يكون بعد فساد صورة أُخرى سابقة، ويكون المادّة مادامت الصورة السابقة فإنّ صيرورتها قابلة للصورة التي تتكوّن بالقهر والكراهة، مثلاً الماء إذا سخّن، فتلك السخونة الحاصلة فيه يكون على كراهيّة من الماء، وهو الوقت الذي تصير المادّة مأمورة لقبول الصورة الهوائيّة ـ مثلاً ـ فيكون المادّة الفلكيّة مأمورة لقبول الصورة (صورة الفلك ـ خ) والمادة مطيعة من نفسها في هذا الأمر، إذ ليس هناك معاوقة أصلاً.

وأمّا مادّة العناصر، فإنّها متى صارت مأمورة لقبول صورة أُخرى، فإنّها لايكون مطيعة، بل يكون قبولها استعدادها لانقياد[١] الأمر الإلهيّ على كراهيّة منها ـ أي من[٢] الصورة السابقة ـ تكون معاوقة عن حصول الصورة الكائنة.

ولما قدّم ذكر السماء على الأرض ـ لأنّه قال: ﴿لَهَا وَ لِلْأَرْضِ﴾ لاجرم عقّب ذلك ذكر الطوع على ذكر الكراهيّة ليكون الطوع عائداً إلى الفلك، والكراهيّة إلى مادّة الأرض.

---

١. «گ»: لانقيا.

٢. «گ»: ـ من.

قوله تعالى: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَـآئِعِينَ﴾ وهاهنا شك، وهو أن يقال: أنتم قد أثبتّم أنّ إتيان الأرض لابدّ وأن يكون بالكراهة، وذلك يبطل قوله: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَـآئِعِينَ﴾ ؟

فنقول: إنّ مادّة الأرض مادامت مشغولة بالاستعداد لقبول الأمر، كانت كارهة فإنّ الماء مادام ماء هو يستعد لأن يصير هواء بسبب سخونة قهريّة تحدث فيه، فإنّه يكون تلك السخونة قهريّة، ويكون ذلك[1] مكروهة مرغوبة عنه ثمّ إذا زالت الصورة المائيّة وحدثت الهواء، فبعد ذلك لايكون في جوهر المادّة معاوقة عن تلك الصورة أصلاً فإنّها خلقت في جوهرها قابلة لجميع الصور، فحينئذ يكون قبولها بعد حصولها بالطواعيّة ـ لابالكراهيّة ـ فالكراهة في مادة العناصر إنما تتحقق حالة الاستعداد، وهي زمان الأمر فأمّا بعد الحصول، فإنّه يكون ذلك القبول قبولاً بالذات والطواعيّة.

قوله تعالى: ﴿فَقَضَـٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ إشارة إلى الكرات الكاملة للكواكب السبعة، و«اليومين» من أسماء المادّة والصورة.

﴿وَ أَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ إشارة إلى العقول المفارقة التي هي محركاتها على سبيل التشويق والتعشّق.

والله أعلم بالصواب[2].

---

١. «گ»: ـ ذلك.

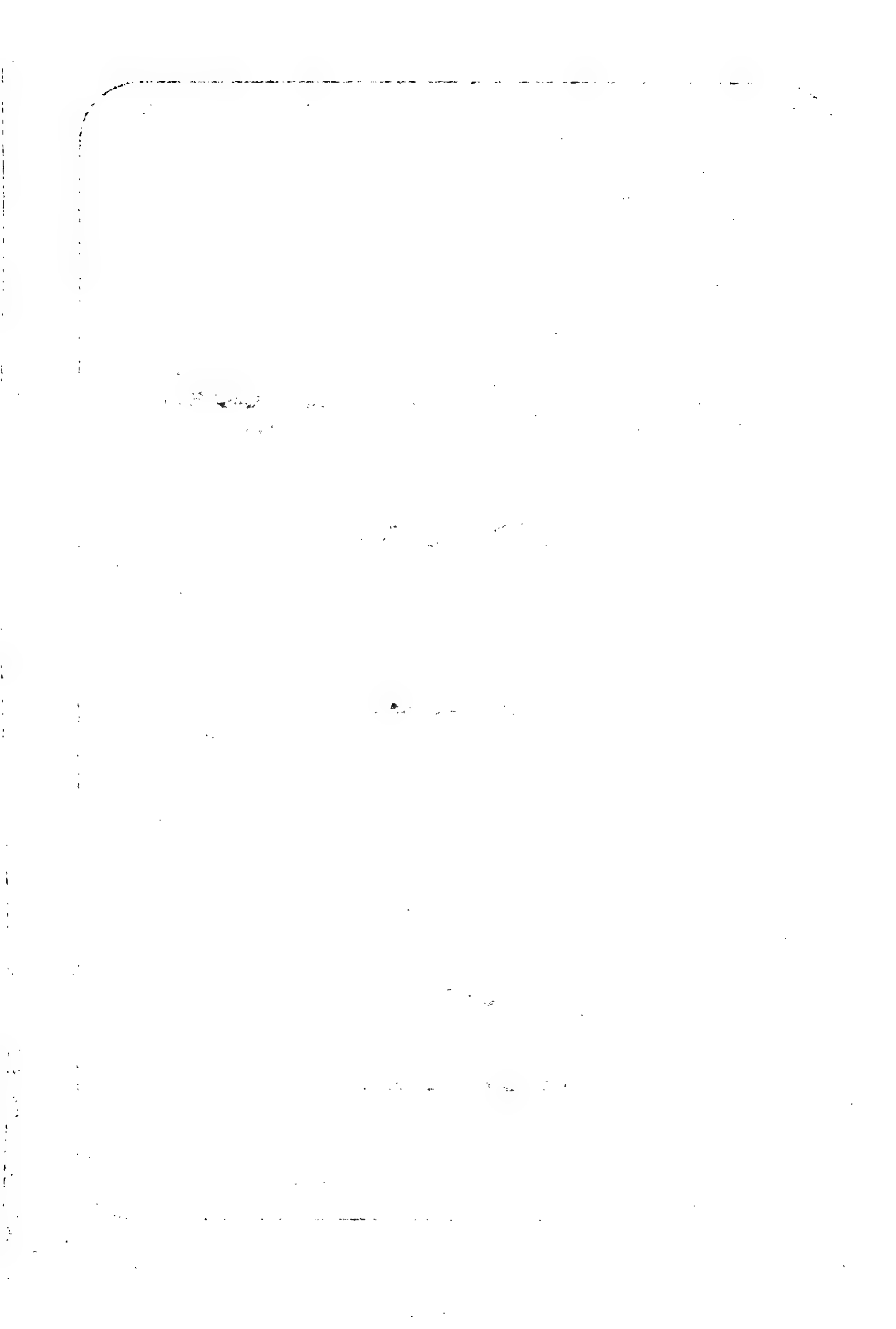
٢. گ: + قد تم بعون الله الملك الوهاب.

الجمع بين كلام النبيّ والوصي وبين آيتين

للعلّامة الحلّي

تحقيق

محمدجواد المحمودي



مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فهذه مقدّمة وجيزة حول المؤلّف وما كتب وأسلوب التحقيق.

أمّا المؤلف

فهو الحسن بن يوسف ابن المطهر المعروف بالعلّامة الحلّي والعلّامة على الإطلاق[1]، جليل القدر، عظيم المنزلة، أشهر من أن يوصف، وقد مدحه العلماء بألفاظ تدل على عظمته، ولد في شهر رمضان سنة ٦٤٨ وتوفى في ٢١ محرم الحرام سنة ٧٢٦، وكان والده ﷺ فقيهاً محققاً مدرساً عظيم الشأن[2].

---

١. أعيان الشيعة: ج ٥، ص ٣٩٦.

٢. رجال ابن داوود: ص ١١٩.

قال الشيخ الحرّ العاملي:

«الشيخ العلّامة جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، فاضل عالم، علّامة العلماء، محقّق مدقّق، ثقة ثقة، فقيه، محدّث، متكلّم ماهر، جليل القدر، عظيم الشأن، رفيع المنزلة، لا نظير له في الفنون والعلوم العقليات والنقليات، وفضائله ومحاسنه أكثر من أن تحصى، قرأ على المحقق الحلّي والمحقّق الطوسي في الكلام وغيره من العقليات، وقرأ عليه في الفقه المحقّق الطوسي، وقرأ العلامة أيضاً على جماعة كثيرين جداً من العامة والخاصة»[١].

وقال الأفندي:

«الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن الشيخ سديد الدين يوسف بن علي بن محمد بن المطهّر الحلّي، الإمام الهمام، العالم العامل، الفاضل الكامل، الشاعر الماهر، علّامة العلماء، وفهّامة الفضلاء، استاذ الدنيا، المعروف فيما بين الأصحاب بالعلّامة عند الإطلاق، والموصوف بغاية العلم ونهاية الفهم والكمال في الآفاق، وكان ابن اخت المحقّق، كان ﵀ آية الله لأهل الأرض، وله حقوق عظيمة على زمرة الإمامية والطائفة الحقّة الشيعة الإثني عشريّة لساناً وبياناً، تدريساً وتأليفاً[٢]».

وقال ابن حجر في ترجمته:

«عالم الشيعة وإمامهم ومصنّفهم، وكان آية في الذكاء...»[٣].

١. أمل الآمل: ج ٢، ص ٨١، رقم ٢٢٤.

٢. رياض العلماء: ج ١، ص ٣٥٨.

٣. لسان الميزان: ج ٢، ص ٥٨٧، رقم ٢٨٤١.

ولما سئل نصير الدين الطوسي بعد زيارته الحلّة عمّا شاهده فيها، قال:
«رأيت خرّيتاً ماهراً، وعالماً إذا جاهد فاق عنّي»[١].

وقال المحدّث القمّي:

«آية الله الشيخ جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر الحلّي علّامة العالم وفخر نوع بني آدم أعظم العلماء شأناً وأعلاهم برهاناً، سحاب الفضل الهاطل وبحر العلم الذي لا يساحل، جمع من العلوم ما تفرّق في الناس وأحاط من الفنون بما لا يحيط به القياس، رئيس علماء الشيعة ومروّج المذهب والشريعة، صنّف في كلّ علم كتباً وآتاه الله من كلّ شيءٍ سبباً، قد ملأ الآفاق بمصنّفاته، وعطر الأكوان بتأليفاته، انتهت إليه رئاسة الإماميّة في المعقول والمنقول والفروع والأصول... وكفاه فخراً على مَن سبقه ولحقه مقام المحمود في اليوم المشهود الذي ناظر فيه علماء المخالفين فَأفحمهم وصار سبباً لتشيّع السلطان محمد الملقّب بشاه خدابنده، وله بعد ذلك من المناقب والفضائل مالا يحصى.

أما درجاته في العلوم ومؤلفاته فيها فقد ملأت الصحف وضاق عنها الدفتر، وكلّما أتعب نفسي فحالي كناقل التمر إلى الهجر، فالأولى تبعاً لجمع من الأعلام الإعراض عن هذا المقام...»[٢].

وجدير أن أقول ما قاله التفرشي في ترجمة العلّامة:

«ويذكر ببالي أن لا أصفه، إذ لا يسع كتابي هذا ذكر علومه وتصانيفه

١. أعيان الشيعة: ج ٥، ص ٣٩٦.
٢. الكنى والألقاب: ج ١، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧ «العلّامة».

وفضائله ومحامده، وأنّ كلّ ما يوصف به الناس من جميل فضل فهو فوقه»[١].

وأمّا هذه الرسالة

كما يظهر من كلام المصنف أنّه ﴿﴾ كتبه في جواب سؤالين سئلا في مجلس الوزير رشيد الدين فضل الله[٢] والظاهر أنّ السائل نفس الوزير، قال ﴿﴾:

«وحضرت بعض الليالي في خدمته للاستفاده من نتائج قريحته فسأل في تلك الليلة سؤالين مشكلين وبحثين معضلين يتعلّق أحدهما بالجمع بين كلام النبي ﷺ وقول الوصي، ويتعلّق الآخر بالجمع بين الآيتين في الكتاب العزيز، فأجاب الجواب عنهما وأحسن مقاله وأعرب في الإبانة عنهما ـ أدام الله إفضاله ـ وقد أوردت هذه المقالة تقرير ما بيّنه من المقالة، والله الموفّق للصواب».

والنسخة التي وصلت إليّ من مركز إحياء التراث الإسلامي ضمن مجموعة برقم ١٤٦٣[٣] في سبع صفحات، في كلّ صفحة ٢٥ سطراً غير الأولى ففيها ٢٤ سطراً والأخيرة ففيها ٢٢ سطراً، بخط نسخ جيد.

ولها نسخة أخرى في مكتبة الشيخ علي المدرّس لم تصل إليّ، ولكن صفحات منها طبعت في ترجمة العلّامة في المنتهى[٤].

---

١. نقد الرجال: ج ٢، ص ٧٠، رقم ١٣٩٥ / ١٧٦.

٢. ستأتي ترجمة له مختصرة عند ذكره في الرسالة.

٣. انظر فهرس النسخ الخطية لمركز إحياء التراث الإسلامي بقم: ج ٤، ص ٢٩٩.

٤. منتهى المطلب: ج ٣، ص ٤٤.

اسلوب التحقيق

اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة على النسخة الوحيدة المشار إليها آنفاً، واقتصرت في تحقيق هذه الرسالة على ما يلي:

١ ـ ضبط النص.

٢ ـ استخراج الآيات القرآنية.

٣ ـ استخراج الأحاديث الشريفة.

٤ ـ توضيح بعض المطالب مع الاستمداد بكلمات الأعلام.

٥ ـ ترجمة مختصرة للأعلام المذكورين في هذه الرسالة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

محمدجواد المحمودي

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الفقير إلى الله تعالى حسن بن يوسف المطهّر: أمّا بعد حمد الله عَلى سوابغ نعمائه، والشكر على جزيل آلائه، حمداً يقصر العادون عن إحصائه، وشكراً يعجز العابدون عَن أدائه، والصلاة على سيّد أنبيائه محمّد المصطفى والمعصومين مِن أبنائه.

فإنّي لمّا أمر بالحضور بين يدي الدرگاه[1] المعظّمة الممجّدة الايلخانية ثبّت[2] الله سلطانها وشيّد أركانها وأعلى على الفرقدين شأنها وأمدّها بالدوام والخلود إلى يوم الموعود وكبت كلّ عدوّ لها وحسود، وجدت الدولة القاهرة مزيّنة بالمولى الأعظم والصاحب المخدوم المعظم، مربي العلماء ومقتدى الفضلاء، أفضل المحقّقين ورئيس المدقّقين، صاحب النظر الثاقب والحدس الصائب، أوحد الزمان، المخصوص بعناية الرحمان المميّز عن غيره من نوع الإنسان، ترجمان القرآن، الجامع بكمالات النفس، المترقّي بكماله إلى حظيرة القدس، ينبوع الحكمة العمليّة، وموضع أسرار العلوم

---

١. الدرگاه: كلمة فارسيّة معناها البلاط، وصاحب الدرگاه المذكور، هو الجايتو محمد خدابنده المغولي الذي تشيّع على يد العلّامة، وكان اجتماعه بهذا الوزير في ذلك السفر الذي حضر فيه عند الجايتو. (أعيان الشيعة: ج ٥، ص ٤٠٠).

٢. هذا هو الظاهر، وفي مخطوطة الشيخ علي المدرّس: «أيّد».

الربّانيّة، موضح المشكلات، ومظهر النكت الغامضات، وزير الممالك شرقاً وغرباً وبعداً وقُرباً، خواجه رشيد الملّة والحق والدين[1]، أعزّ الله أنصاره وضاعف اقتداره،

---

١. رشيد الدين فضل الله بن أبي الخير بن علي أبو الفضل الهمذاني الوزير المولود سنة ٦٤٥ في مدينة همذان، إذ أنّه يحدّثنا أنّه كان في سنة ٧٠٥ في حدود الستّين من حياته (أعيان الشيعة: ج ٨، ص ٤٠١)، وكان رحمه الله من المشتغلين بالفسلفة والطبّ والتاريخ، ويظهر من كلام العلامة هنا منزلته العظيمة في العلم والإيمان، اتّصل بملك التتار محمود غازان وخدمه بطبّه إلى أن ولي الوزارة له، ثم لأخيه محمّد خدابنده من بعده، وصنّف كتباً كثيرة بالفارسيّة والعربيّة في علوم شتّى، منها جامع التواريخ (كشف الظنون: ج ١، ص ٥٣٩) وقد طبع، وتفسير الرشيدي، وقد قرظ عليه أكثر من مئتي عالم لكونه مشتملاً على مباحث من التفسير (كشف الظنون: ج ١، ص ٤٤٧؛ الذريعة: ج ٤، ص ٢٧٤، رقم ١٢٧٠)، ومفتاح التفاسير (الذريعة: ج ٢١، ص ٣٢٣، رقم ٥٢٨٦)، إلى غير ذلك من الكتب والرسائل المذكور كثير منها في التراجم، لا سيّما في مجمع الآداب لابن الفوطي.

وكان رشيد الدين حريصاً على أن تصل مؤلفاته إلى الأجيال الآتية، ولذلك استكتب مجلّداً ضخماً كلّ مؤلفاته بالفارسيّة والعربية، زيادة منه في الحرص على حفظها، وأودع ذلك في البناء الكبير الذي شاده في الربع الرشيدي ليكون مدفناً له، ثمّ توسع في الاحتياط فوقف قسماً من ثروته لكتابة نسخة بالفارسيّة ونسخة بالعربيّة في كلّ عام من مجموعة مؤلفاته كلّها لترسل إلى مدينة من مدن الإسلام الكبرى وتوقف على أهل تلك المدينة، وكتب في ذلك وصيّة جميلة طريفة مؤثرة، ولكن كلّ ذلك الحذر لم يفد وضاع ما ضاع من مؤلّفاته ووجد ما وجد شأنه شأن كلّ المؤلّفين في تلك العهود. (أعيان الشيعة: ج ٨، ص ٤٠٤)

ثمّ إنّ رشيد الدين فضل الله حيكت له دسائس لدى غازان ثمّ بعده لدى خدابنده، فنجا منها رشيد الدين حين أنّها أدّت إلى مقتل زميله في الوزارة سعد الدين الساوجي وإحلال علي شاه محلّه الذي يدسّ على رشيد الدين دون أن ينجح في دسائسه، ومات السلطان خدابنده ورشيد الدين على مكانته، وتولّى السلطنة بعده ولده أبو سعيد والتنافر بين الوزيرين على أشدّه ودسائس علي شاه لدى أبي سعيد تتوالى حتّى نجح في حمل السلطان على إقصائه عن الوزارة سنة ٧١٧ هـ، على أنّ مساعي أصدقائه أعادته من جديد إلى الوزارة بعد أن تردد وأحجم، ولكن هذه العودة كانت السبب في وصوله إلى نهاية المحنة، إذ اتّهمه زميله علي شاه بأنّه سمم السلطان خدابنده، وبعد مناقشات طويلة اقتنع أبو سعيد بأنّ رشيد الدين إن لم يسمم أباه فهو على الأقل وصف له دواء كان السبب في موته، وبالرغم من أنّ التهمة كانت واهية فقد

⇦

وأيّده بالألطاف، وأمدّه بالأسعاف، ووجدت فضله بحراً لا يساحل، وعلمه لا يقاس ولا يماثل، وحضرت في بعض الليالي في خدمته للاستفادة من نتائج قريحته، فسأل في تلك الليالي سؤالين مشكلين وبحثين معضلين يتعلّق أحدهما بالجمع بين كلام النبي صلى الله عليه وآله وقول الوصي عليه السلام، ويتعلّق الآخر بالجمع بين الآيتين في الكتاب العزيز، فأجاب الجواب عنهما وأحسن مقاله وأعرب في الإبانة عنهما أدام الله إفضاله، وقد أوردت هذه المقالة تقرير ما بيّنه من المقالة، والله الموفّق للصواب.

السؤال الأوّل في الجمع بين كلامي النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام: إنّه من المعلوم القطعي أنّ الحكمة الربانيّة اقتضت أن يكون رتبة النبيّ أعلى من رتبة وصيّه وأشرف، وكماله أكثر وأوفر، وإذا تقرّر هذا ورد الإشكال في قول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «**لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً**»[1]، فإنّه يقتضي بلوغه في الكمال إلى الغاية الّتي لا مزيد عليها، وفي قوله تعالى حيث أمر نبيّه عليه السلام بقوله: ﴿**ربّ زدني علماً**﴾[2] فإنّه يقتضي طلب الزيادة في العلم الحاصل له، وطلب الحاصل محال،

⇐سيطرت على أبي سعيد، فأمر بأن يقتل رشيد الدين وأن يقتل معه ولده اليافع إبراهيم الذي لم يكن قد تجاوز السادسة عشرة من عمره بدعوى أنّه هو الذي ناول الدواء بنفسه للسلطان، فقتل ولده أمام عينيه، ثمّ قتل هو سنة ٧١٨ هـ وقد بلغ الثالثة والسبعين من عمره. (أعيان الشيعة: ج ٤، ص ٤٠٢) وانظر: الأعلام للزركلي: ج ٥، ص ١٥٢؛ معجم المؤلّفين: ج ٨، ص ٧٤؛ البداية والنهاية: ج ١٤، ص ٩٩ ـ ١٠٠؛ الدرر الكامنة: ج ٣، ص ٢٣٢ (٥٩٠)؛ إيضاح المكنون: ج ٢، ص ٥٢٣.

١. الحديث مستفيض عن أمير المؤمنين عليه السلام، انظر: غرر الحكم: ح ٧٥٦٩؛ مطلوب كلّ طالب: ص ٣، كلمة ١؛ المناقب لابن شهرآشوب: ج ٢، ص ٤٧ في المسابقة بالعلم؛ شرح مئة كلمة لابن ميثم: ص ٥٢، القسم الثاني في المقاصد، الفصل ١، كلمة ١؛ عيون الحكم والمواعظ: ص ٤١٥، رقم ٧٠٥٩؛ الطرائف: ص ٥١٢؛ عين العبرة: ص ٢٢.

٢. سورة طه، الآية ١١٤.

فيكون حالة السؤال فاقد الكمال [الـ]مطلوب، فيكون مرتبة الوصي أعلى من مرتبة النبيّ وهو ضدّ الحكمة.

فأجاب الإمام المفضال وابتدأ في المقال وقال: هذا الجواب يتوقّف على مقدّمات:

المقدّمة الأولى في استعداد النفس لحصول اليقين

وتحقيقه أنّ النفس الإنسانية خلقت خالية من جميع العلوم والمعارف الضرورية والكسبيّة، للعلم الضروري بأنّ نفس الأطفال في مبدأ خلقهم خالية عن الجميع، ولا شك أنّها قابلة لها، لأنّ حصول العلوم الضروريّة والكسبيّة بعد الاستعداد التام لها ضروري، ولولا القبول لما حصل لهـا ذلك، فإن كان حاصلاً بعد أن لم يكن، لا بدّ وأن يسبقه إمكان حصوله، فإنّ القسمة العـقليّة في الجـهات لا يخـلو مـن ثـلاثة: الوجوب والامتناع والإمكان، والإمكان والوجوب الذاتي ليس حاصلاً لها قـطعاً، ولا الامتناع الذاتي، فلم يبق إلّا الإمكان الذاتي، ولها بعد الإمكان الذاتي إمكان آخر استعدادي قابل للشدّة والضعف، إذ الأوّل غير كاف في تحصيل الفيض مـن واهب السور تعالى وتقدّس، بل لا بد من هذا الاستعداد، فإذا تمّ وتكامل أفاض الله تعالى وتقدّس الصورة الموهوبة منه تعالى لقابلها، كما أنّ الصورة الإنسانية الحادثة تفتقر إلى استعداد قبول جسم خاص لا كلّ جسم، بل جسم معيّن هو النطفة لها، ثم إنّ النطفة كلّما ازدادت قرباً من الصورة الإنسانية ازدادت استعداداً، هناك مراتب مـتعدّدة في المسافة المتوهّمة بين مبدأ الخلق ومنتهاها، إذا وصل الاستعداد إلى مرتبة منها استعدّ بواسطة ذلك الاستعداد لمرتبة أخرى، وهكذا إلى أن يحصل كمال الصورة، وعلى هذا القياس في الصور والأعراض الحادثة.

المقدّمة الثانية في كيفيّة حصول اليقين

قد عرفت ممّا تقدّم أنّ النفس مستعدة لقبول فيضان العلوم الضروريّة والكسبيّة، وأنّ كلّ حادث لا بدّ له من استعداد سابق، ولا شك أنّ الله تعالى حيث خلق النفس البشريّة ناقصة لعدم قبولها للصور العقليّة على سبيل الابداع فيها، بل عَلى سبيل التشعشع، وجب إسناد الاستعدادات المختلفة المراتب إلى أسباب يحدث منها لخلق الله تعالى البدن، وجعل النفس متعلّقة به تعلّق العاشق بمعشوقه ليستكمل بواسطته في قوّتي العلم والعمل، وخلق سبحانه وتعالى بحسب لطف عنايته في البدن قوى مخصوصة جسمانيّة درّاكة للصور والمعاني وحافظة لها بعد الغَيبوبة، فتدرك النفس في مبدأ النظر بواسطة قوى الحساسة أصناف المحسوسات ادراكاً غير تام، ولهذا لا يفرق الطفل بين أمّه وغيرها في ابتداء الخلقة، فإذا تكرّر منه الإحساس للأشخاص فرّق بين أمّه وغيرها، وكذا باقي المحسوسات بواسطة الحواس وإدراك العلوم الضروريّة الكليّة بواسطة الإحساس بالأمور الجزئية، لأنّ الاستعداد للعلوم الضرورية يحصل بواسطة إدراك الجزئيّات، فإنّ النفس إذا أدركت زيداً وعَمراً وفرساً وحجراً وسواداً وتكرّر الاحساس بذلك مرّة بعد أخرى حصل له استعداد إدراك مشاركة بين زيد وعمرو، وليست بينهما وبين الفرس، وإدراك مباينة بينهما وبين الفرس، ثمّ يدرك مشاركة أخرى بين الأربعة بين السواد، فإدراك هذه المشاركات والمباينات إدراك لأمور كليّة غير مكتسبة بالدليل، بل هو هوية من الله تعالى بواسطة الاستعداد الحاصل من إدراك الجزئيات المحسوسة.

ثمّ إنّ النفس بواسطة العلوم الضروريّة تستعدّ لاكتساب العلوم النظريّة، فيحصل لها من واهب الصور بواسطة ترتيب المقدّمات الضروريّة، ولهذه القوى بحسب

المراتب أسماء خاصّة، فاولى المراتب وهو حالة خلوّ النفس عن جميع العلوم الضروريّة والكسبيّة يسمّى عقلاً هيولانياً أي خالياً عن جميع الصور قابلاً لها، وثانية المراتب وهي حالة حصول العلوم الضروريّة يسمّى عقلاً بالملكة، وثالثة المراتب وهي حالة حصول العلوم النظريّة يسمى عقلاً بالفعل، ورابعة المراتب وهي كون النفس بحيث يمكنها استحضار العلوم النظرية متى شاءت ويسمّى عقلاً مستفاداً.

المقدّمة الثالثة في ماهيّة اليقين

العلم إمّا تصوّر وهو حصول صورة الشيء في العقل مطلقاً من غير حكم بنفي أو إثبات، وذلك لا يدخله اليقين ومقابله، ولا الصواب ومقابله، وإما تصديق وهو الحكم بمتصور على آخر إما بالنفي أو الإثبات، وهذا الحكم اعتقاد يفعله النفس عند وجود سببه، وهو إمّا تصوّر الطرفين لا غير، وهذا النوع أقوى أنواع اليقين وهي الأوليّات كالحكم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان، وأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيءٍ واحد متساوية، وإمّا الاستعداد بالحواس إمّا الظاهر وهي المحسوسات كالحكم بإنّ النار والشمس مضيئة، والعسل حلو، أو الباطنة وهي الوجدانيات كالحكم بالجوع والشبع واللّذة وغيرها من قوى الحسّ الباطن، وإمّا الاستعانة بتكرر الحواس بوقوع أمر عنده إلى أن يحصل الجزم بكونه سبباً، إمّا مع جهل السبب، بل تعتقد النفس أنّه لولا اشتمال المقارن على علّيّة! مالم يكن دائماً ولا أكثرياً وهي المجرّبات كالحكم بأنّ السقمونيا مسهل للصفراء، أو مع علم السبب وهي الحدسيّات كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس حيث أدركت النفس اختلاف التشكلات بسبب اختلاف هيآت الأوضاع على مناهج مضبوطة، وإمّا الإستعانة بكثرة الإخبارات الواردة إلى النفس بحيث تحصل طمأنينة النفس بوقوع المجربة وهي

المتواترات كحكمنا بوجود مكّة ومحمد ﷺ، وليس للإخبارات عدد مخصوص خلافاً لقوم غير محقّقين، بل الضابط حصول اليقين عند الإخبارات وعدمه، فالنفس هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات، وهذه القضايا الست الضروريات، والنافع منها الأُولى لا غير، لأنّ البواقي لا يجب الاشتراك في أسبابها، فلا يصح أن تقع حجة على الخصم، وهذه لا تقبل التشكيك ولا التردّد، بل متى أخطر الذهن الحكم حكمت النفس بنسبة أحد طرفي القضيّة إلى الآخر، ايجابياً وسلباً، وأمّا الاستعانة بوسط تقع بين طرفي المطلق يقتضي نسبة أحدهما إلى الآخر، وهي العلوم النظريَة، وفي هذا القسم يقع التفاوت بالشدّة والضعف، والوثاقة وعدمها، فإن حكم النفس كما يكون قطعياً يكون ظنيّاً، ولهذا الظنّ مراتب متفاوتة متعدّدة بحسب ما يوجب كثرة الظنّ وقلّته، وله طرفان: الجزم المطابق الثابت وهو العلم والجهل خلافه، وهذا النوع من الاعتقادات تقبل التفاوت والزيادة والنقصان، والنفس يطلق على العلم الشامل للضروري والكسبي.

المقدّمة الرابعة في أنّ المانع من التعقّل هو المادّة

الذي استقرّ عليه رأي الفلاسفة أنّ المادّة مانعة من التعقّل أوّلاً فلأنّ المادّة ذات وضع، والتعقّل إنّما للصور الكليّة ولا حلول عن ذي الوضع وإلّا لكان له وضع مع فرض تجرّده، هذا خلف.

وأمّا ثانياً فلأنّ التعقّل هو الحصول والحاصل في المادة ليس حاصلاً لنفسه، بل لغيره، فلا يكون عاقلاً لنفسه، وإنّما يحصل التعقّل للأمور المتعالية عن المواد والأوضاع، وتلك من المجرّدات كالعقول والنفوس الملكيّة والإنسانية.

المقدّمة الخامسة في اختلاف النفوس البشريّة في الذكاء

التجربة والبرهان متطابقان عليه، فإنّا نجده في أشخاص النوع الإنساني من بلغ في البلادة وجمود الذهن إلى حدّ يعجز عن إدراك أظهر الأشياء وأوضحها، ونجد فهم من بلغ في الذكاء والفطنة إلى استخراج المطالب بالحدس الصائب، وليس ببعيد حصول مرتبة أشرف المراتب في جميع المطالب، وهي مَرتبة النفس القدسيّة المستفاد لبعض أشخاص البشر، وهم المؤيّدون من الله تعالى بجودة الذهن ولطف القريحة بحيث يقع حدسهم في جميع المطالب على الحقّ والصواب، فإنّ النفوس البشريّة تأخذ من النقصان في الترقّي إلى الكمال على التدريج مرتبة بعد أُخرى، فإذا بلغت أقصىٰ مراتب الكمال لنوع البشر صارت نفساً قدسيّة المعبّر عنها في القرآن العزيز بقوله: **﴿يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار﴾**[1].

المقدّمة السادسة في انقسام أثر النفس إلى الإدراك والتحريك

اعلم أنّ للنفس الناطقة قوّتي إدراك وتحريك، أمّا الإدراك فهو تَحصيل الصور المعقولة في القوّة العاقلة وانتعاش النفس بها بواسطة انتزاع القوّة العاقلة للأمور الكليّة في الأشياء الجزئية المحسوسة أو المتخليّة، وذلك يستدعي التفات النفس إلى جهة التعقّل وانصرافها عن المواد الجسمانية، وأمّا التحريك فلأنّ النفس لمّا طلبت الاستكمال في المعقولات بواسطة الأجسام المستند إلى الحواس الجسمانيّة الحاصلة في البدن وجب أن يكون للنفس تعلّق تام شديد بالبدن وايصال مآلها به والاعتناء بتدبيره وتحريك الآلات الجزئيّة في الأمور النافعة للبدن إمّا بجلب نفع أو دفع ضرر،

---

١. سورة النور، الآية ٣٥.

ولهذا وجب لكلّ ذي قوّة إدراك أن يكون له قوّة تحريك خصوصاً والبدن مركّب من الأمور المتضادة المتداعية إلى الانفكاك، فلولا الحافظ لها عن الانفكاك لبطل المزاج، فبالواجب إثبات هاتين القوّتين للنفوس البشرية، ولمّا كان التفات النفس إلى أحد الجانبين يشغلها عن الالتفات إلى الآخر لا جرم حصل التفاوت بين النفوس البشرية في الاعتناء بالأمور المعقولة والادراكات المكمّلة للنفس بالأمور البدنية المشغلة لها عن تلك الرتبة.

المقدّمة السابعة في اختلاف النفوس البشرية في هاتين القوّتين

لمّا كانت النفس مشغولة بهذين العملين بحيث لا ينفك عنهما، وهما الإدراك للمعقولات والالتفات إليها والتحريك للبدن إمّا بالقوى الباطنة كما في حالة التغذية والتنمية والتوليد، أو بالقوى الظاهرة كالإحساس بالمحسوسات الخمسة، أو بالقوى الباطنة كالإحساس بالحسّ المشترك والتخيّل والتوهّم والحفظ لها، ولا شك في أنّ أحد الشاغلين يمنع النفس عن الاستكمال في الفعل الآخر إلّا أصحاب النفوس القويّة كأنفس الأنبياء والأولياء الّتي تكون نفس أحدهم رابطة الجأش[1] لا يمنعها أحد الشاغلين عن الآخر، بل يحصل لهما كمال الإدراك حالة الاشتغال بكمال التحريك، فإنّ مراتب القوى مختلفة غير منحصرة، وكلّ من كان قادراً على الاشتغال بهذين الفعلين على الأوجه الأكمل كانت نَفسه أشرف [و]مرتبته أعلى.

المقدّمة الثامنة في حقيقة الزيادة في العلم

قد عرفت أنّ العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، وكلّ منهما إمّا ضروري وإمّا كسبي،

١. الجأش: النفس أو القلب، ويقال: هو رابط الجأش: ثابت عند الشدائد. (المعجم الوسيط)

فالضروري من التصوّرات مالا تتوقف على طلب وكسب كتصوّر الحرارة والبرودة وغيرهما، والكسبي ما تتوقّف كتصوّر المَلك والجنّ وغيرهما، والضروري من التصديقات ما يكفي في حصوله تصوّر الطرفين، والكسبي ما نعقله معها إلى وسط، والعلم التصديقي يطلق بالحقيقة على الجامع لأمور ثلاثة: الجزم والمطابقة والثبات، وبالمجاز على مطلق الاعتقاد الشامل للعلم والتقليد والجهل المركّب والظن، والزيادة في العلم بالمعنى الحقيقي إنّما تتوقف تتحقق باعتبار المتعلّقات، إمّا بمعنى التعلّقات، فلأنّ الزيادة إنّما يتحقّق التفاوت في الأطراف لأنّ طرف الشيء نهايته، والنهاية لا تقبل القسمة، وإلّا لكان الأخير من القسمين هو الظاهر لا الأوّل، وإنّما تتحقّق في الأوساط، لتعذّر المراتب فيها، نعم يمكن بوجه من الاعتبار حصول الزيادة فيها باعتبار الخفاء والجلاء في التصوّرات الّتي تضمّنتها التصديقات، ولكن ذلك في الحقيقة راجع إلى زيادة المتعلّقات، لأنّ التصوّرات متعلّقة بالمتصوّرات فزيادتها ونقصانها ممكن لقبولها الشدّة والضعف، فالمتصوّر بالحدّ الحقيقي أشدّ من المتصوّر بالحدّ الناقص، والمتصوّر بالحدّ الناقص أشدّ من المتصوّر بالرسوم، والتصوّرات بالرسوم متفاوتة باعتبار ظهور اللزوم والاختصاص في الأوصاف المعرفة وعدمه.

المقدّمة التاسعة في إمكان سؤال الزيادة

إنّ المعارف العقليّة لمّا كانت غير متناهية وكانت القوة البشريّة قاصرة عن إدراكها ووجب التناهي في مدركاتها، قال الله تعالى: ﴿وما أُوتيتم من العلم إلّا قليلاً﴾[1] وإنّ كلّ مرتبة من المراتب المفروضة أقلّ ممّا لا تتناهى تكون متناهية، وإنّه يمكن من اتصاف النفس بها، أمكن طلب الزيادة.

---

١. سورة الإسراء: الآية ٨٥.

المقدّمة العاشرة

قد ظهر فيما تقدّم أنّ المانع من التعقّل هو المادّة لا غير، ولمّا كان نور التعقّل ممنوعاً بالمادّة كان نسبة المادّة إليه نسبة الغطاء الظلماني الساتر لنور الأجسام المضيئة بحيث لا يدرك نورها ولا يحسّ بها، فلهذا السرّ شبّه مفارقة النفس للبدن الذي هو المادة الجسمانية المانعة من التعقّل بالكشف للغطاء.

إذا تقرّر هذه المقدمات فنقول: ظهر الجمع بين كلام النبي وكلام الوصي عليهما السلام، وكان لكلّ منهما أن يقول مقال الآخر، إذ لا تنافي بينهما فإنّ نفس النبي صلى الله عليه وآله أولى بذلك، ولم يحصل له زيادة تعيّن على ما أدركه حالة المناولة في الأمور الّتي تتعلّق بها اليقين، ولمّا كان علم النبي صلى الله عليه وآله قليلاً بالنسبة إلى علم الباري تعالى وكان له أن يقول: «ربّ زدني علماً»، كان أمير المؤمنين عليه السلام أولى بذلك بهذه المقالة؛ لأنّ علمه أقل من علم النبي عليه السلام، إذ مادته منه، واستناد علمه إليه.

وفي التفسير: أنّ قوله تعالى: ﴿**وَقُل ربّ زدني علماً**﴾[١] أي بالقرآن، لأنّه كان ينزل شيئاً فشيئاً[٢].

---

١. سورة طه، الآية ١١٤.

٢. انظر: مجمع البيان: ج ٧، ص ٦٢؛ الميزان: ج ١٤، ص ٢١٥.

وقال السيد محسن الأمين العاملي:

«يمكن الجواب عن السؤال الأوّل بأنّ قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً**» معناه بلوغ أقصى درجات الايمان بالله تعالى، وأقصى ما يمكن من معرفة الله تعالى.

وقوله صلى الله عليه وآله: «ربّ زدني علماً» يدلّ على أنّ علمه قابل للزيادة، وهو لا ينافي بلوغه أقصى درجات الايمان، وأقصى ما يمكن من معرفة الله تعالى». (أعيان الشيعة: ج ٥، ص ٤٠٠).

السؤال الثاني: في وجه الجمع بينَ قوله تـعالى: ﴿**وقفوهم إنّهم مسئولون**﴾[١] وقوله تعالى: ﴿**فوربّك لنسألنّهم أجمعين * عمّا كانوا يـعملون**﴾[٢]، وبـين قـوله: ﴿**فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان**﴾[٣]، ووجه الجمع من وجوه:

الأوّل: إنّ التناقض يشترط فيه أمور ثمانية: وحدة الموضوع والمحمول والزمـان والشرط والإضافة والقوّة والفعل والكلّ والجزء، وغير معلوم وجود هذه الشرائط في الآيتين الأوّليتين وفي الثالثة، وغير مستبعد اختلاف الأزمنة هنا، فجاز أن يكون زمان إثبات السؤال غير زمان نفيه.

الثاني: إنّ المحمولات هنا متعلّقة بالأمور الخارجة، فـإنّ السـؤال لا بـدّ له مـن مسئول ومسئول عنه، وقد ورد من عدّة طرق أنّ الآية الأولى تتعلّق بالمسئول عنه وهو ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام[٤].

---

١. سورة الصافات، الآية ٢٤.

٢. سورة الحجر، الآية ٩٢ ـ ٩٣.

٣. سورة الرحمان، الآية ٣٩.

٤. رواه جماعة، منهم أنس بن مالك وأبو إسحاق السبيعي وأبو سعيد الخدري وابن عباس ومجاهد ومحمد بن علي الباقر عليه السلام ومندل العنزي.

أمّا رواية أنس، فرواه الطوسي في أماليه: م ١١، ح ١١؛ وابن المغازلي في مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام: ص ٢٤٢، ح ٢٨٩.

وأمّا رواية أبي سعيد، فرواه محمد بن سليمان الكوفي في المناقب: ج ١، ص ١٣٦ و١٥٦، ح ٧٥ و٩١؛ والحسكاني في شواهد التنزيل: ج ٢، ص ١٦٠، ح ٧٨٦ وص ١٦١، ح ٧٨٧؛ والحموئي في فـرائـد السمطين: ج ١، ص ٧٨ و٧٩، ح ٤٦ و٤٧.

وأمّا رواية ابن عباس فرواه فرات في تـفسيره: ص ٣٥٥، ح ٤٨٢ ـ ٤٨٤؛ والحسكـاني في شـواهـد

⇦

الثالث: ورد في التفسير[1] أنّ قوله تعالى: ﴿**فيومئذ لا يسأل**﴾ الخ. سؤال استفهام بل سؤال توبيخ وتعنيف، وحينئذ تبطل التنافي.

الرابع: جاز أن يكون المسئول في الآيتين الأوّليتين غير المسئول في الآية الثالثة، ويؤيّدُه قوله: ﴿**يعرف المجرمون بسيماهم**﴾[2] أي بعلامات لهم، ويكون ذلك إشارة إلى أصناف معينين من الكفّار.

فرغ من تعليقة مصنعه حسن بن يوسف المطهّر في ذي قعدة سنة سبع وسبعمئة.

⇐التنزيل: ج ٢، ص ١٦٢، ح ٧٨٩؛ وابن مؤمن الشيرازي في تفسيره كما عنه ابن شهر آشوب في المناقب: ج ٢، ص ١٥٢ ترجمة عليّ عليه السلام باب ما تفرّد من مناقبه؛ والحبري في تفسيره: ص ٣١٢، ح ٦٠ وعنه الحسكاني في شواهد التنزيل: ج ٢، ص ١٦٢، ح ٧٩٠. وأبو نعيم كما في خصائص الوحي المبين لابن البطريق: ص ١٢١، ح ٨٧ ـ ٨٨، فصل ٨؛ وابن مردويه كما في مفتاح النجا للبدخشي: ق ٤١.

وأمّا رواية مجاهد، فرواه الذهبي في ميزان الاعتدال: ج ٥، ص ١٤٥ ترجمة علي بن حاتم (٥٨٠٨).

وأمّا رواية الإمام الباقر عليه السلام، فرواه الحسكاني في شواهد التنزيل: ج ٢، ص ١٦٤، ح ٧٩٠.

وأمّا رواية مندل فرواه الحسكاني في شواهد التنزيل: ج ٢، ص ١٦٠، ح ٧٨٥.

١. انظر: مجمع البيان: ج ٩، ص ٣١٢.

٢. سورة الرحمان، الآية ٤١.

قال العلّامة الطباطبائي قدس سره: لا ينافي نفي السؤال في هذه الآية إثباته في قوله: ﴿**وقفوهم إنّهم مسئولون**﴾ وقوله: ﴿**فوربّك لنسألنّهم أجمعين**﴾، لأنّ اليوم ذو مواقف مختلفة يسأل في بعضها ويختم على الأفواه في بعضها، وتكلّم الأعضاء، ويعرف بالسيماء في بعضها، قوله تعالى ﴿**يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام**﴾ في مقام الجواب عن سؤال مقدّر، كأنّه قيل: فإذا لم يسألوا عن ذنبهم فما يصنع بهم؟ فأجيب بأنّه يعرف المجرمون بسيماهم الخ، ولذا فصلت الجملة ولم يعطف، والمراد بسيماهم علامتهم البارزة في وجوههم. (الميزان: ج ١٩، ص ١٠٧، في تفسير الآية ٣٩ من سورة الرحمان)

وقال السيد محسن الأمين العاملي: الجمع بين ما دلّ على سؤال العباد يوم القيامة وما دلّ على عدم سؤالهم بأنّ عدم السؤال عمّا صدر منهم في ذلك الموقف، والسؤال عمّا صدر في دار الدنيا.

وقيل: لا يسأل؛ سؤال استفهام، لأنّ الله قد أحصى الأعمال، وإنّما يسأل سؤال تقريع. (أعيان الشيعة: ج ٥، ص ٤٠٠)

تفسير الآية ١٥٨

من سورة الأنعام

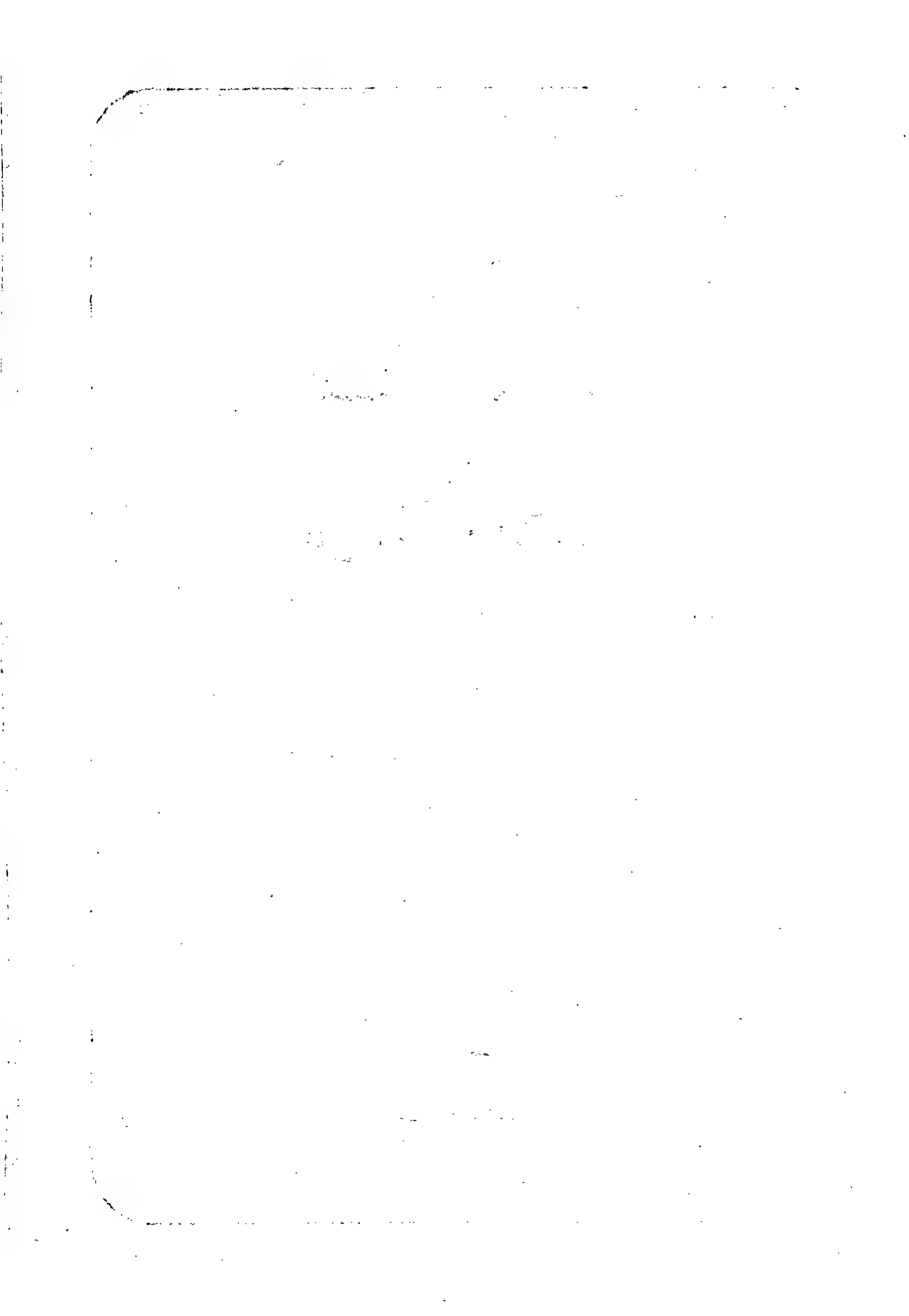
تأليف

السيد معين الدين محمّد الحسيني

(ق ١٠ ـ ١١)

تحقيق

محمدرضا الفاضلي



مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد خير خلقه وآله الطيبين الطـاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد: فهذه لمحة خاطفة عن الرسالة ومؤلّفها وأسلوب تحقيقها:

أمّا المؤلّف: فهو السيّد معين الدين محمّد الحسيني، كما جاء في آخر هذه الرسالة حيث كتب: «وقد كان ذلك التأليف من الفقير معين الدين محمّد الحسيني»، وهو من أعلام القرني العاشر والحادي عشر كما يستفاد من تاريخ فراغه من هذه الرسالة وهو سنة ١٠٠١ وقال الطهراني: هو متأخّر عن معين الدين محمّد التوني المؤلّف لحاشية شرح الطوالع الموجودة في الرضويّة، والمعاصر للسلطان حسين ميرزا الذي توفى في (٩١١هـ)[١] ولم أجد من أحواله شيئاً سوى هذه الرسالة.

وأمّا الرسالة وهي تفسير الآية ١٥٨ من سورة الأنعام يعني: ﴿يَوم يأتي بعض آياتِ ربّكَ لا يَنفَعُ نَفساً إيمانُها لم تَكُنْ آمَنَت مِنْ قَبلُ أو كَسَبَتْ في إيمانِها خَيْراً﴾ وقد نقل فيها أقوال جمع من المفسرين مثل الطبرسي (م / ٥٤٨ هـ) نقلاً عن كتبه مجمع

---

١. الذريعة: ٤ / ٣٣٤ و طبقات أعلام الشيعة: ٥ / ٥٧٧.

البيان و الوسيط وجوامع الجامع، والزمخشري (م / ٥٣٨ هـ) نقلاً عن الكشاف، والفخر الرازي (م / ٦٠٦ هـ) نقلاً عن التفسير الكبير، والبيضاوي (م / ٧٩١ هـ) نقلاً عن تفسيره، وذكر قول الفاضل الطارمي في المقام الثاني عشر ونقده، على أنّ الفاضل الطارمي كالمؤلف لم نقف على شيءٍ من أحواله بعد، ويردّ على الكراميّة والمعتزلة تارة، وينقل عن التفتازاني (م / ٧٩٣ هـ) وابن الحاجب (م / ٦٤٦ هـ) والمعيني وكتاب المعيني والسدّي والغزالي (م / ٥٠٥ هـ) والتفسير العباسي والمناهج للعلاّمة الحلي (م / ٧٢٦ هـ).

والمؤلف يعيش أجواء المشادّات الكلامية بين المعتزلة والأشاعرة وخاصة في المقام الثاني عشر الذي احتلّ ثلثي الكتاب.

وهذه الرسالة فرغ منها: (٦ ـ ٢٤ ـ ١٠٠١ هـ) وكان اعتمادنا على نسخة فريدة للرسالة، مصوّرة من نسخة المكتبة الرضوية، رقم: ١٣٣٩، وواقفها حليم (ظ) جبرئيل كما كتب على ظهر النسخة وفي هامشه أيضاً مهر بيضوي فيها: المتوكل جبرئيل الحسيني، ١٠٣٣، مجهول الكاتب وليس المؤلف هو كاتب النسخة وذلك لما فيها من الأغلاط الواضحة، وقمنا باستخراج الآيات والأحاديث والأقوال من مظانها وقد أضفنا من حاشيتها ومن المصادر تارة أشياء وجعلناها ما بين معقوفين، ونشكر أخيراً فضيلة المحقق الشيخ محمدكاظم المحمودي حيث ساعدنا في قراءة كلمات غامضة واستفدنا من إرشاداته القيّمة جزاه الله خير الجزاء، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمدرضا الفاضلي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

اللهم فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون[1]، نستعين بك استعانة من يقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه[2] وإن كان من المكابر العنيد، ونلتجئ إلى من أن يلقي الشيطان في أُمنيتنا[3] فنكون من الذين ينادون من مكان بعيد، ونعترف بأنت أهل لما أثنيت على نفسك.

ونصلّي على محمّد وآله البررة الكرام، وصحبه مرغم الفجرة واللئام، ونستيقن بأنت الذي تحفظ حفاظ بلادك، ورعاة رعاتك وعبادك، الذين اتبعوا طريق السداد، وتجنبوا عن شنشنة[4] اللُدد والعناد، وكان ديدنهم أن ينخرطوا فيمن مدحتهم فقلت: **﴿وَمَن أَحسَنُ ديناً مِمَّن أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحِسنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إبراهِيمَ حَنيفاً واتَّخَذَ اللهُ إبراهِيمَ خَلِيلاً﴾**[5].

---

١. اقتباس من الآية ٤٦ / الزمر / ٣٩ وينقص عنها لفظة ﴿قل﴾ في أوّلها.

٢. اقتباس من الآية ١٨ / الانبياء / ٢١.

٣. اقتباس من الآية ٥٢ /الحجّ / ٢٢.

٤. انظر المعجم الوسيط، مادة (شنشن)؛ الشِنشِنة: العادة الغالبة.

٥. النساء (٤): ١٢٥.

بأمــره صــار ديـن الله مـعتلياً ودرّ إفـضاله جـوداً عـلى الأمـم

قرّت به عين أعيان الورى فرحـاً بما حواه مـن الإحسـان والكـرم

من النجوم العـلى حـراس قـبّته عن السماء له من زمـرة الخـدم

قد شاع في عرصة الدنيا عدالته الذئب قط على الأغنام لم يـضم

إنّ الكمالات أشتات وقد جمعت جميعها فيك هذا مجمع الكـلم[1]

أردت له مدحاً فما مـن فـضيلة تأمّـلتُ إلّا جَـلّ عـنها وقـلّت

أمّا بعد: ﴿وَهٰذا كِتٰبٌ أَنْزَلْنٰهُ مُبارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرحَمُونَ * أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الكِتٰابُ عَلىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنا وإن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغٰافِلينَ * أَو تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنا الكِتٰابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدىً وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَن كَذَّبَ بِآيٰاتِ اللهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِى الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَـنْ آيٰـتِنَا سُوءَ العَذَابِ بِمَاكَانُوا يَصْدِفُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاّ أَنْ تأتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأتِىَ بَعْضُ آيٰاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ آيٰاتِ رَبِّكَ﴾[2] الذين يضطرهم إلى المعرفة ويزول التكليف عندها ﴿لا يَنْفَعُ نَفْساً إيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾[3] لأنّه ينسدُّ باب التوبة لظهور آيات القيامة ويضطر الله تعالى كـل أحـد إلى مـعرفته ومـعرفة الحسنات والمقبحات ضرورة ويعرّفه إن حاول القبيح و[4]ترك الحسن حيل بينه وبينه فيصير [ملجأ] إلى فعل الحسن وترك القبيح ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمانِهَا خَيراً قُلْ انتَظِرُوا إِنّا مُنْتَظِرُونَ﴾[5].

١. قدر مصرع بياض.
٢. الأنعام: ١٥٥ ـ ١٥٨.
٣. الانعام: ١٥٨.
٤. في المصدر: أو.
٥. الانعام: ١٥٨.

قال المحقق الطبرسي ـ أفاض الله عليه شآبيب الرحمة ـ: قيل في معناه أقوال:

أحدها: أنّه قال ذلك على جهة التّغليب لأنّ الأكثر ممن ينتفع بإيمانه حينئذ من كسب في إيمانه خيراً.

وثانيها: أنّه لا ينفع أحداً فعل الإيمان ولا فعل خير في تلك الحال لأنّها حالَ زوال التكليف وإنّما ينفع ذلك قبل تلك الحال، عن السدّي، فيكون معناه لا ينفعه إيمانه حينئذٍ وإن كسب في إيمانه خيراً أي: طاعة لأن الايمان واكتساب الخير إنّما ينفعان من قبل.

وثالثها: أنّه الإبهام في أحد الأمرين، والمعنى أنّه لا ينفع في ذلك اليوم إيمان نفس إذا لم تكن آمنت قبل ذلك اليوم أو ضمّت إلى إيمانها أفعال الخير، فإنّها إذا آمنت قبلُ نَفَعها إيمانها، وكذلك إذا ضمّت إلى الايمان طاعة نفعها أيضاً، يريد أنّه لا ينفع حينئذ إيمان من آمن من الكفار ولا طاعة من أطاع من المؤمنين، ومن آمن من قبل نَفَعه إيمانه بانفراده، وكذلك من أطاع من المؤمنين نفعته طاعته أيضاً وهذا أقوى الأقوال وأوضحها.

وفي هذه الآية حثّ على المسارعة إلى الايمان والطاعة قبل الحال الّتي لا يقبل فيها التوبة.

وفيها حجة أيضاً على من يقول: إنّ الايمان اسم لأداء الواجبات، أو للطاعات، فإنّه سبحانه قد صرّح بأن اكتساب الخيرات غير الإيمان المجرّد، لعطفه سبحانه كسب الخير و[هي] الطاعات في الإيمان على فعل الإيمان، فكأنّه قال: لا ينفع نفساً لم تؤمن قبل ذلك اليوم إيمانها ذلك اليوم، وكذا لا ينفع نفساً لم تكن كاسبة خيراً قبل إيمانها ذلك اليوم كسبها الخير ذلكاليوم.

وقد عكس أبو سعيد في تفسيره الأمر فيه، فقال: هو خلاف ما يَقول المرجئة لأنّه

يَدل على أنّ الايمان بمجرده لا ينفع حتى يكون معه اكتساب الخيرات؛ وليت شعري كيف تدل الآية على ما قاله؟! وكيف حكم لنفسه على خصمه فيما الحكم فيه لخصمه [عليه]؟! وهل هذا إلّا عدول عن سنن العدل والإنصاف[١]؟!

هذا؛ أقول: وممن عدل عن هذا السنن وعكس هو العلّامة الزمخشري حيث قال: **﴿لم تكن آمنت من قبل﴾** صفة لقوله «نفساً»، وقوله: **﴿أو كسبت في إيمانها خيراً﴾** عطف على «آمنت»، والمعنى: أنّ أشراط الساعة إذا جاءت وهي آيات ملجئة مضطرة، ذهب أوان التكليف عندها، فلم ينفع الايمان حينئذ نفساً غير مقدمة إيمانها [من قبل ظهور الآيات، أو مقدمة الايمان] غير كاسبة خيراً في إيمانها، فلم يفرّق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الايمان، وبين النفس التي آمنت [في وقته] ولم تكسب خيراً ليعلم أنّ قوله: **﴿الّذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾** جمع بين قرينتين، لا [ينبغي أن] تنفك إحداهما عن الأخرى، حتى يفوز صاحبهما ويسعد، وإلّا فالشقوة والهلاك[٢].

هذا ولم يرتض به البيضاوي[٣] وذهب إلى أن هذه الآية دليل لمن لم يعتبر الإيمان المجرد، فلا يعلم منه إلّا أن وجوب اقتران الإقرار اللساني بالتصديق القلبي، لأنّه ظهر الكؤب ورأسها حتى أنّ من قاله فقد خرج عن تحت السيف ودخل في أحكام المسلمين وإن لم يواطئ قلبه.

وقال المحقق الطبرسي في الوسيط: وفي هذا دلالة على أنّ كسبَ الخير الذي هو عمل الجوارح، غير الايمان الذي هو عمل القلب، ألاترى أنه عَطَف هذا على ذاك،

١. مجمع البيان: ٤ / ٥٩٩ و ٦٠٠.

٢. الكشاف: ٢ / ٨٢.

٣. تفسير البيضاوي: ١ / ٣٢٩.

والشيء لا يعطف على نفسه وإنّما يعطف على غيره[١].

أقول: فيبطل به ما قال الكرامية من أن الايمان مجرد الإقرار باللسان ولم يبطل به ما قاله أبو سعيد وغيره من نظائره من المعتزلة كيف لا[٢] ولم ينف به الجزئية، فالسديد أن يقال: وقد أثبت عدم الكسب عند وجود الايمان حيث قال: ﴿كسبت في إيمانها﴾ والتقدير لم يكن كسبت في إيمانها، فلم يعلم من الآية ومن قوله: ﴿الّذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ إلّا أنّ الايمان ثابت بدون كسب مّا وبدون الأعمال الصالحة، فلا دلالة لهما على ما ذهب إليه المعتزلة من أن الايمان مجموع أمور ثلاثة: اعتقاد الحق والإقرار به والعمل بمقتضاه، فمن أخلّ بالاعتقاد وحده فهو منافق، ومن أخلّ بالإقرار فهو كافر، ومن أخلّ بالعمل ففاسق وفاقاً، وكافر عند الخوارج، خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة.

ويجوز أن يكون المراد من الايمان المذكور ﴿في إيمانها﴾: هو الإيمان اللساني، فيصير المعنى: ولم يكن كسبت في إيمانها خيراً، بأن لم يجعله من صميم القلب، ويؤيّده تكرار الايمان بدون إيراده بالضمير ثانياً، ولو فرض أنّ الكسب هو العمل بمقتضاه، فنقول: إنّ القرآن يفسر بعضه بعضاً فيجوز أن يكون المراد بالنفع هو المغفرة والأجر الكبير ﴿والّذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر كبير﴾[٣] فمن آمن ولم يكسب خيراً فله المغفرة فدخل الجنة، من قال لا إله إلّا الله خالصاً مخلصاً دخل الجنّة[٤]، أو المراد به ماهو المذكور في قوله تعالى: ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى

---

١. جوامع الجامع: ١ / ٤٢٢.

٢. من قوله: «فيبطل» إلى هنا من هامشه.

٣. فاطر: ٧.

٤. الكافي: ٢ / ٥٠٤.

وهو مؤمن فلنحيينّه حيٰوة طيّبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[١].

ولو فرض أنّ المراد من النفع هو الأعم، فنقول: وإن كان من صدق ولم يكسب خيراً مؤمناً، ولكن ليس بمؤمن بالإيمان المفسر عند السّلف، أي الإيمان الكامل وهو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالأركان، فلِمَ لا يجوز أن يقال لم يفرق بين النفسين، ليعلم أنّ قوله: **﴿الذين آمنوا وعملوا الصّالحات﴾**[٢] جمع بين قرينتين لا ينفكّ إحداهما عن الأخرى حتى يصوّر صاحبها بكمال الإيمان، ولو فرض أن ليس الأمر كذلك فلِم لا يجوز أن معنى الكلام على التّغليب الذي قد تقدم إلى غير ذلك على ما سيأتي من تضاعيف البحث وهاهنا مقامات:

المقام الأوّل

إنّ الظاهر من الزمخشري حيث قال: «جمع بين قرينتين لا [ينبغي أن] ينفكّ إحداهما عن الأخرى»[٣] أن العمل الصّالح جزء للإيمان لا أنّه عين الإيمان، إذ لا يقال مثل هذا الكلام في العينية كما لا يخفى على من له أدنى دربة بأساليب الكلام، وإذ قد أضيف لفظ الأحد إلى الضمير فخرج عن التنكير فلا يفيد العموم، فيكفي عدم الانفكاك من جانب الإيمان، ولو فرض أنّ الأمر ليس كذلك فنقول: إن العمل الصّالح لا ينفك بدون القربة، إنّما الأعمال بالنيات والقربة لا يتحقق بدون الإيمان بالله فلا يتحقق العمل بدون الإيمان.

وقوله: «وإلّا فالشقوة والهلاك» دليل لعدم الإنفكاك لا للتسوية كما توهم.

---

١. النحل: ٩٧.

٢. البقرة: ٢٥.

٣. الكشاف: ٢ / ٨٢.

ثم الظاهر من الآية هو التسوية بين النفسين، فالحمل على غيره خلاف الظاهر كحمله على الكافرة والمؤمنة الّتي لم تقر بالشهادة فتبصر.

المقام الثاني

قال التفتازاني موجّهاً مجيباً: وجهُ التمسك بالآية على أنّ مجرد الإيمان بدون أن يكون فيه كسب خير، ليس بنافع، ظاهرٌ من كلامه، والإعراض بأن «أو» لأحد الأمرين في سياق النفي يفيد العموم كالنكرة على ما ذكره في قوله تعالى: **﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾**[1] فعدم النفع يكون للنفس الّتي لم يكن فيها الإيمان ولا كسب الخير ممنوع بأنّ هذا لا يستقيم هاهنا لأنّه إذا انتفى الإيمان انتفى كسب الخير في الإيمان بالضرورة، فيكون ذكره لغواً في الكلام، فوجب حمل «أو» هاهنا على المعنى الذي ذكره المصنف وهو التسوية بين النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي آمنت ولم تكسب خيراً.

هذا، وأقول: فيه نظر، ولو لم يبن الأمر على أن وجه التمسك باطل كما أسلفنا وعلى التغليب وغيره ممّا تقدم، لأن اللغوية لا يلزم حتى يوجب العدول وإلّا لزم العدول في قوله تعالى: **﴿لا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾**، لأنّه إذا انتفى إطاعة الآثم انتفى إطاعة الكفور بالضرورة، ويؤيده أن نطق القرآن بإفراد ما دخل تحت مطلق العموم وإن كان في الإثبات **﴿وفاكهة ونخل ورمّان﴾**[2]، **﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح﴾**[3] وإذا جاز بالواو فلم لا يجوز بأو، بل قد وقع فيه أيضاً **﴿من**

---

١. الانسان: ٢٤.

٢. الرحمٰن: ٦٨.

٣. الأحزاب: ٧.

يعمل سوءاً أو يظلم نفسه﴾[١] **﴿ومن يكسب خطيئة أو إثماً﴾**[٢]، وقد وقع العكس أيضاً من الترديد بين الخاص والعام في كلام الله تعالى: **﴿أن أفيضوا علينا من الماء أو ممّا رزقكم الله﴾**[٣] فلم لم يجز العكس، لابد لنَفيه من دليل، بل نقول: **﴿إنّ الّذين آمنوا والّذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخِر وعمل صٰلحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[٤] واحترز عمن لم يؤمن بالله وعمل صالحاً من أهل الكتاب، فمنهم من لا يؤمن ومنهم من يؤمن ولم يكسب خيراً، فإذا انتفى الإيمان انتفى الكسب، ولكن لم ينتف الإيمان عند انتفاء الكسب، ولذا قال: لم تكن كسبت في إيمانها، والسر فيه أنّ الأعم مطلقاً يعني عن الأخصّ وأمّا الأعم من وجه فلا، على أنّه جاز أن يحصل لها كسب الخير من غير جهة الإيمان فينفعه في ذلك اليوم **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾** فتفهم.

المقام الثالث

أن لا ضرورة للزمخشري أن يحمل «أو» هاهنا على التسوية، لأنّ الظاهر من الزمخشري عند قوله تعالى: **﴿أو [كصيّب]﴾** الآية، أن «أو» هي في أصلها لتساوي شيئين فصاعداً في الشك، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك، وذلك قولك، جالس الحسن أو ابن سيرين، تريد أنهما سيّان في استصواب أن يجالسا، ومنه قوله تعالى: **﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾**، أي الآثم والكفور متساويان في

---

١. نساء: ١١٠.

٢. نساء: ١١٢.

٣. اعراف: ٥٠.

٤. المائدة: ٦٩.

وجوب عصيانهما[١].

إذا عرفت هذا فنقول أن التفتازاني أراد أن يبين بقوله... فوجب حمل أو... أن الزمخشري أراد أو هاهنا تسوية الشيئين ثم استدرك بأن المقصود هو وإنّ حمـل أو لأحد الأمرين أو التسوية يمكن أن يفهم من أمر آخر كما يقال.

والحاصل أنّ العموم إنّما يلزم إذا عطف أحد الأمرين على الآخر بـ«أو» ثم سلّط عليه النفي مثل ﴿**لم تكن آمن [من قبل] أو كسبت**﴾[٢]!. لا إذا عطفت بأو نفي أمر على أمر كما يقول: لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت، وقد تعذر الأول للزوم التكرار فتعين الثاني.

تلخيصه العموم إنّما هو في نفي العطف بأو، لا في عطف النفي، فقوله «أو كسبت» عطف على «آمنت» بالنظر الظاهر، وأما في التحقيق فكسبت خبر «لم تكن» المحذوف على معنى لم تكن آمنت ولم تكن كسبت.

وأجيب عن التمسك بأن الآية من باب اللف التقديري، أي لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها في الإيمان لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فيه، فيوافق الآيات والأحاديث المشاهدة: بأنّ مجرد الإيمان ينفع ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حـين، ويـلائم المقصود، حيث وردت تحسيراً للذين أخلفوا ما وعدوا من الرسوخ في الهداية عند إنزال الكتاب حيث كذبوا و صدفوا عنه أي [يوم] تأتي الآيات لا ينفعهم تلهفهم على ترك الإيمان بالكتاب وعلى ترك العمل بما فيه[٣].

وقريب من ذلك ما قال ابن الحاجب أنّ المعنى لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسـبها،

---

١. الكشاف: ١ / ٨١ ومن قوله: «لأن الظاهر» إلى «كما يقال» كان بهامش النسخة.

٢. ن: آمنت أو عملت.

٣. وسيعيد نحو هذا الكلام قريباً.

وهو العمل الصالح لم تكن آمنت من قبل ولم يعمل العمل الصالح قبله فاختصه للعلم به.

المقام الرابع

تقدير الكسب كما قدّره المجيب وابن الحاجب، وإن تمّ المقصود بدونه، كما يتأدى عليه كلام المحقق الطبرسي، لتطابق النظيران.

وتوضيحه أنّه تعالى ثبت لها الإيمان في ذلك اليوم ونفى عنها الإيمان من قبل ذلك اليوم، فينبغي أن يثبت لها الكسب في ذلك اليوم وينفي عنها الكسب قبل ذلك اليوم، لأن نفي الكسب قبل ذلك اليوم بدون أمرٍ آخر يكون نظيراً لنفي الإيمان من قبل بدون أمر آخر، وهذا بيّن جدّاً.

وقال الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿**ومن يستنكف عن عبادته**﴾[1] فإن قلت: التفصيل غير مطابق للمفصل لأنّه اشتمل على الفريقين والمفصل على فريق واحد.

قلت: هو مثل قولك: جمع الإمام الخوارج، فمن لم يخرج عليه كساه وحمله، ومن خرج عليه نكل [به]، وصحة ذلك لوجهين:

أحدهما: أن يحذف ذكر أحد الفريقين لدلالة التفصيل عليه ولأن ذكر أحدهما يدل على ذكر الثاني، كما حذف أحدهما في التفصيل في قوله عقيب هذا ﴿**فأمّا الّذين آمنوا بالله واعتصموا به**﴾[2].

والثاني: وهو أن الإحسان إلى غيرهم ممّا يعمّهم، فكان داخلاً في جملة التنكيل بهم، فكأنّه قيل: ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر، فسيعذب بالحسرة إذا رأى

---

١. النساء: ١٧٢.

٢. النساء: ١٧٥.

أجور العالمين وبما يصيبه من عذاب الله[1].

هذا وقيل: ولك أن تقول: إنّ الضمير راجع إلى المستنكف وغيره ممّن سبق ذكره كالمسيح والملائكة فكأنّه قيل: أمّا المعبودون فيوفيهم أجورهم وأمّا المعاندون وهم المستنكفون فيعذبهم.

أقول: فحصل لهذا المقام وجوه أخر:

منها أن يقال: إنّ قوله: ﴿**لم تكن آمنت [من قبل] أو كسبت**﴾ تفصيل بل علة لقوله ﴿**لا ينفع**﴾ اعتباراً لعدم النفع المذكور.

ومنها أن يقال: إن الضمير في قوله ﴿**في إيمانها**﴾ راجع إلى النفس المعيّنة منها مشركي العرب وأهل الكتاب المقدم ذكرهما فيما تقدم من الآيات، فقوله: ﴿**لم تكن آمنت من قبل**﴾ بيان حال مشركي العرب، و قوله ﴿**أو كسبت**﴾ بيان حال اليهود، لأنّهم وإن آمنوا بالله لكن لم يقروا بالنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يكسبوا خيراً في تصديقها بالنبي صلى الله عليه وسلم.

نقل كلام وتوضيح مرام؛ قيل: إذا قلت لا ينفع أحداً مالٌ ليس من حل أو لم يصرف في واجب أو نفل، اقتضى الكلام بظاهره النفع عند وجود أحد الأمرين كونه حلالاً أو مصروفاً فيهما، أمّا إذا قلت: أو لم يصرف مع ذلك، أي مع كونه حلاً، وجب العدول عن ذلك الظاهر، وإلّا لكان ذكر القسم الثاني لغواً إلى التأويل بأنّ! المراد منهما شرطان في النفع، والعدول إلى هذه العبارة ليفيد المبالغة في أنهما سيّان، وإنّما يستحسن إذا كان الأول أعرف بالشرطيّة كالحلية مثلاً في المثال، ففي الآية لدلالة قوله: ﴿**في إيمانها**﴾ دلالة على أن نفع الإيمان بأحد الأمرين تقديم الإيمان أو العمل، ولما قيّد الثاني بقوله ﴿**في إيمانها**﴾ وجب العدول عن الظاهر، والفائدة ما ذكر، فإن الإيمان

---

١. الكشاف: ١ / ٥٩٧ و٥٩٨.

أعرف بالشرطية، فدل أن الشرط هو الأمران معاً، هذا كلام العلّامة[١] ومنتهى نظره.

قيل: هاهنا محمل أقوى بأن يكون من باب اللف التقديري، أي لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فيه، كقوله تعالى: ﴿ومن يستنكف﴾ مع قوله ﴿وأمّا الّذين آمنوا﴾ ﴿وأمّا الّذين استنكفوا﴾[٢]، ويرجح هذا المحمل وجهان:

أحدهما: من خارج وهو قوله عليه السلام: «**من قال لا إله إلّا الله خالصاً مخلصاً دخل الجنّة**»[٣] على ما كان من العمل، في ضمن آيات وأحاديث تفوق الحصر.

والثاني: أنّ الآية وردت تحسيراً للذين أخلفوا وعدهم بالرسوخ في الهداية عند إنزال الكتاب إلى التكذيب به والصدف عنه، فقيل: يوم تأتي الآيات لا ينفعهم التلهف على ترك الإيمان به وعلى ترك العمل بما فيه، ليتطابق حديث البدلية في تضمنها القسمين وحديث التكذيب والصدق الراجع أحدهما إلى الإخلال بالإيمان والآخر الإخلال! هكذا وجد ما في بعض الحواشي توضيحاً لكلامي الزمخشري والتفتازاني فليتأمل.

المقام الخامس

إنّما قال: وقريب من ذلك، لأنّ المجيب أولاً ذكر اللف التقديري ولم يذكره ابن

---

١. هـ: أي الزمخشري، وليس في الكشاف لعلّه من كتب أخرى للزمخشري.

٢. نساء: ١٧٣.

٣. كنز العمال: ١ / ح ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ١٤١٨ و١٧٧٩؛ ربيع الأبرار: ٢ / ٥٥؛ البحار: ٣ / ١٣؛ المعجم الكبير: ٥ / ٤١٧؛ الآحاد والمثاني: ٤ / ٢٢٩ وفي المصادر ليس خالصاً.

الحاجب، فيجوز أن يحمل كلامه على الحاصل، وأيضاً فسر الكسب بالعمل الصالح ولم يفسره المجيب، فيتغاير الجوابان بهذا الاعتبار.

المقام السادس

ما ذكره من اللغوية إنّما يتأتّى على كلام المنفى لا المثبت كما توهم بعض القاصرين فأورد مالا يرد بناء على مالا يراد فتبصر.

المقام السابع

قد جعل الزمخشري هذه الآية مبنيّاً على ماهو الظاهر والكثير من الاستعمال، وهو كونه بمعنى أحد الأمرين[1]، وإلّا فلا حجة له إن جعل بمعنى الواو، أو «إن»، أو «إلى أن»، أو «بل»، أو «حتى أن»، إلى غير ذلك من المعاني القليلة الإستعمال المذكورة في كتب اللغة فتفهم. نعم لا يمكن أن يجعل بمعنى «أن» من غير أن يحذف الواو فيلزم خلاف المراد.

المقام الثامن

قد توهم بعض القاصرين أن ظاهر «أو» لأحد الأمرين أي للترديد بين الأمرين بالنفي والإثبات وأنت خبير بأن هذا فرية بلا مرية.

---

١. هـ: أما أولاً فلأن المتبادر عند الزمخشري من «أو» هو التساوي في الشك بين شيئين فصاعداً، وأما ثانياً فلأن لم يعهد بينهم تفسير أحد الأمرين بما ذكر وإن فرض أنه لازم من لوازمه، إذ أخذ اللازم غير أخذ الملزوم فتبصر.

المقام التاسع

قد جعل هذه الآية من المتشابه وفيه نظر لا يخفى على العارف[١].

المقام العاشر

قال الرازي في تفسيره قوله: ﴿لم تكن آمنت من قبل﴾ صفة لقوله: ﴿نـفساً﴾ وقولهَ: ﴿أو كسبت في إيمانها خيراً﴾ صفة ثانية معطوفة على الصفة الأولى، والمعنى: أن أشراط الساعة إذا ظهرت ذهب أوان التكليف [عندها]، فلم ينفع الإيمان نفساً ما آمنت قبل ذلك، وما كسبت في إيمانها [خيراً] قبل ذلك[٢].

هذا وأنت خبير بأن لو كان! معطوفة على الصفة الأولى لكان المعنى لا ينفع نفساً كسبت في إيمانها قبل ذلك اليوم، وفساده أظهر من أن يخفى، فلا بد من عناية ليتم كلامه، إن فرض أن لا يفوح منه شائبة التكرار، على تقدير أن يكون عطف عـلى ﴿آمنت﴾ فليتأمل.

المقام الحادي عشر[٣]

الظاهر من المحقق كما تقدم أن «في» في قوله تعالى ﴿في إيمانها﴾ بمعنى إلى مضمناً

١. هـ: قيل: المحكم؛ ما يستعمل بنفسه في المعنى والمتشابه؛ مالا يستعمل بنفسه إلّا بِردّه إلى غيره. (١٢).
قد يراد من المتشابه ما يحتمل وجهين فصاعداً، عن محمد بن على بن الزبير وأبي علي الجبائي قد يـراد به... أو ما يكرر لفظه كقصة موسى، أو مالا يعلم المراد حتى يقترن به ما يدل على المراد منه لا لتبادر! وقد يفسر مالا سبيل إليه للمخلوق دون مالا يتضح بحيث يتناول المجمل... هذه التـفاسير يـدل إلى بعض...

٢. التفسير الكبير: ١٤ / ٧.

٣. ن: الأحد عشر. وهكذا في التالي: الإثني عشر.

﴿كسبت﴾ معنى «ضمت»، ولك أن تقول: هذا محصل المعنى، فيكون باقياً على الظرفية المجازية.

المقام الثاني عشر

قد سلك في توجيه هذه الآية الفاضل الطارمي مسلكاً آخر، فقال: وليعلم أن معنى الآية على ماهو المطابق الصريح أنّه إذا جاء بعض الآيات لم ينفع الإيمان نفساً لم تؤمن قبل ذلك، أو لم تكسب في إيمانها خيراً، وذلك لأن الأمر يصير إلى العيَان وتلجئ النفوس إلى الإذعان، فذهب أوان الإيمان، قال الله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بالغيب﴾[1]، فقد سوى بين من لم يؤمن وبين من آمن ولم يكسب خيراً، فالعلّامة[2] استدل من ذلك على أن عمل الصالحات مالا ينفك عنه الإيمان فلا يكون مرتكب الكبائر مؤمناً كما هو مذهب[3] الإعتزال.

وأقول: هب أنّ هذه العبارة لا توهم أن ينفع الإيمان نفساً كسبت في إيمانها في ذلك اليوم خيراً، لكن لم يبين كما ذكره بقوله: «لأنّ الأمر يصير إلى العيان» الخ، أن الكسب أيضاً غير اختياري في ذلك اليوم حتى لا ينفع، وكون الآية هو المطابق الصريح[4] فيما ذكر محتملاً لأن يكون قوله: ﴿أو كسبت﴾ عطف على ﴿آمنت﴾ ويكون من عطف النفي أو من نفي العطف كما تقدم، فعلى الأول استدل العلامة على «أن الإيمان مالا ينفك عنه الأعمال الصالحات» الخ لا على أنه عينها، وعدم الإيمان لا يستلزم الكفر كما

---

١. البقرة: ٣.

٢. أي الزمخشري.

٣. شرح المقاصد: ٥ / ٢٠٠.

٤. هـ: يعني القدر المشترك بين القولين هو المطابق الصريح والقدر المشترك هو أن النفي وارد على كسبت أيضاً وإن كان ورده يحتمل وجهين بينهم منه.

توهم فتبصر.

ثم قال الفاضل الطارمي: ثم إنّ العلماء ممّن جاؤا بعده طفقوا يحاولون التفصي عن هذا الإشكال، ويستصعب عليهم ذلك، ويرد كل فريق منهم على الأخرى!، فأوّل من أجاب على سمعنا! ابن الحاجب فجعل الكلام من اللف التقديري، والمحقق البيضاوي لم يرض به لما فيه من التعسفات فعدل عنه إلى ثلاثة أجوبة أخرى، والمحقق التفتازاني لم يرض بها وذهب إلى تقوية ابن الحاجب حيث لم يتعرض إلى غيره.

وقال المعيني: لولا هذا الوجه لتم استدلال الزمخشري ولم يمكن دفعه عند من له [قدم] صدق بالعلوم العربية.

هذا ثم أقول: بل الظاهر كما قدمنا أنّ أول من أجاب فهو السدي وأنّ البيضاوي لم يجب عن هذا الإشكال بل ما استصعب! فجعل هذه الآية دليلاً على مذهبه ردّاً لما ذهب إلى الزمخشري. فتبصّر. ثم أراد أن يجاب عمّا استحسنه بالأجوبة الثلاثة وإن لم يرتض به جرياً على ما فعله أولاً، وقد أومأ إلى ضعف الأجوبة حيث قال: وللمعتبر ولم يقل وهو مردود كما قال أولاً اختلف في أنّ مجرّد التصديق بالقلب هو كان أم لابد من اقتران الإقرار للمتمكن منه، ولعل الحق هو الثاني، لأنّه تعالى ذم المعاند أكثر من الجاهل المقصر، وللمانع أن يحمل الذم للإنكار لا لعدم الإقرار، هذا والمقرر عند العلماء أن «لعل» و«كأنّ» وأمثالها إنّما يقتحمون في كلامهم، لأنّه المرضي عندهم، كما لا يخفى على من له إيناس بكلامهم.

ثم الظاهر من العلّامة التفتازاني كما أومأنا أنّ ما ذكره من الجواب أوّلاً غير ما ذكره ابن الحاجب، فتصير الأجوبة المحتملة في هذا المقام سبعة: التغليب، والجوابان اللذان ذكرهما التفتازاني وجعلهما متقاربان، وأربعة أجوبة تفهم من كلام البيضاوي،

نعم في قوله: «ولم يرض بها» نوع مسامحة مشهورة هي أن قد ينسب إلى الجميع ما هو منسوب إلى البعض، وما ذكره في المعيني إن كان فيه ويظهر من الرجوع إلى نسخ متعددة مصححة رجوع إلى صدق [ظ] لم يصدقه كثير، وإن كان في هذا المقام أجوبة أخرى، ولم يذكر! فلم يرض بها المحقق التفتازاني لأنّه بعيد أن! لم يطلع عليه مثل هذا المتبحر، وهذا بين لو أنصفت فتبصر.

ثم قال الفاضل الطارمي: وأقول ـ والله أعلم ـ: إنّ الآية لا تدل على مذهب الاعتزال وإنّ الإنصاف أن كلام كل من الفريقين صواب لكن في تخطئة للأخرى!، لنبين كلاً من الأمرين:

أمّا الأول فلأن الآية وردت تحسيراً للكافرين الذين كذبوا بالكتاب وصدفوا عنه بعد ما وعدوا الرسوخ في الإيمان عند إنزال الكتاب، كما تدل عليه الآيات السابقة، ثم إنّ المذكور في الآيات قسمين من الكفار: الأول: من كذّب بالآيات والرسل ولم يعرف حقيقة ذلك مع التمكّن فيه، كأكثر العوام من الكفار، والثاني من عرف أنّها الحق لكن صدف عنها فعاند وأعرض، ككثير من كفار أهل الكتاب وغيرهم ﴿وَجَحَدوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُم ظُلْماً وَعُلُواً﴾[1]، فهذا القسم ممّا لا خلاف لأحد في كفرهم بل هم أولى بالزجر والعقاب على ما تشهد به قوله ﴿الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون﴾[2].

وبيان ذلك: أنّه لما ثبت أن الكفر على قسمين وأن الثاني أفحش فلا ينبغي أن تجعل الكلام خلوا عنه فأشار إليه إما في الشق الأول من الكلام أو الثاني، وقد جوز المفسر الأمرين حيث قال: كذبوا أي بعد أن عرف صحتها أو تمكّن من معرفتها،

---

١. النمل: ١٤.

٢. الأنعام: ١٥٧.

فالأول إشاره إلى الثاني والثاني إلى الأول.

وقال: صدف أي: أعرض لو صدف والأول إلى الأول والثاني إلى الثاني لكن لما كان القسم الثاني أفحش وأولى بالوعيد كان الأنسب أن يجعل الشق الثاني إشارة إليه، ليكون الاستيناف بذكر الوعيد لهم.

هذا ثم أقول: فيه بحث، أما أولاً: فلأن هذا النقاط ممّا ذكره العلامة التفتازاني في الجواب بوجه لا يلائم التفصيل الإجمال كما قد أوضحه بعض المجيبين وقد نقلنا، وما ادعاه من عدم الخلاف ممنوع.

قال الرازي في مفاتيح الغيب: إن قال قائل: هاهنا صورتان؛ الصورة الأولى: من عرف الله تعالى بالدليل وكما تم العرفان مات ولم يجد من [الزمان و]الوقت ما يتلفظ به بكلمة الشهادة، فهاهنا إن حكمتم أنّه مؤمن فقد حكمتم بأن الإقرار اللساني غير معتبر [في تحقيق الإيمان]، وهو خرق الإجماع، وإن حكمتم بأنّه غير مؤمن فهو باطل؛ لقوله عليه السلام: «**يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان**» وهذا قلب طافح بالإيمان فكيف لا يكون مؤمناً؟

[الصورة] الثانية: من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما أمكنه أن [يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم] يتلفظ بها، فإن قلتم إنّه مؤمن، فهو خرق الإجماع، وإن قلتم ليس بمؤمن فهو باطل؛ لقوله عليه السلام: «**يخرج من النار [من كان في قلبه] مثقال ذرة من الإيمان**» ولا ينتفي الإيمان من القلب عن النطق.

والجواب: أنّ الغزالي منع [من] هذا الإجماع في الصورتين، وحكم بكونهما مؤمنَين، وأن الإمتناع عن النطق يجري مجرى العاصي [التي] يؤتى بها [مع] الايمان[1].

هذا على أن الظاهر أن يقال: «ولما ثبت أن الكفر» الخ.

---

١. التفسير الكبير: ٢ / ٢٧.

وأمّا ثانياً: فلئن أغمض النظر عن أن الظاهر وعلم! توجيهك! أن يقول المفسر: ويمكن «وصدف» بالواو دون «أو»، فنقول على ما وجهت فيبقى! الإستخدام بأن يراد من الضمير في «آمنت» قسم من هذين القسمين، ومن الضمير في «كسبت» قسم آخر منهما، فني النظر في الـ[آية] الأولى أو اللف التقديري وما يؤدي معناه، فالسديد أن يقال: قد سبق في الآيات السابقة ذكر المشركين وأهل الكتاب المقسم إلى هذين القسمين، أولهما لا خلاف لأحد في كفره وهم أولى بالزجر، حيث وعدوا بالرسوخ في الايمان عند إنزال الكتاب، فلم يفوا بوعدهم رأساً، فأشير بقوله ﴿لم تكن آمنت﴾ إلى المشركين، وبقوله ﴿أو كسبت﴾ إلى القسمين من أهل الكتاب تغليباً إن لم يكن القسم الأول من الثاني داخلاً في القسم الأول.

ثم نقول: وإنّما غير الرسوخ في الهداية، وقيل في الإيمان [الغرض] الإيماء إلى أنّ المراد من الهداية هو الإيمان، ولا يشك أحد في أن المعاندين غير مخلصين بالرسوخ في الهداية والإيمان، ليس بينهما في هذا فرق.

والظاهر أنّ «من» في قوله: ﴿فمن أظلم﴾ استفهامية ولو فرض موصولة فنقول: ولا يقتضي عموم الوضع مع خصوص الموضوعات في الموصولات أن يكون المعطوف والمعطوف عليه في الصلاة صفتي موضوع واحد شخصي، والواحد النوعي يقيد المطلق وأن يكون الحكم مرتباً على مجموع الصفتين ولا يدل عليه قول المفسر، فضلّ وأضلّ كما توهم.

ثم قال الفاضل الطّارمي: وأيضاً التكذيب يقابل التصديق، فالمكذب من لا تحصل له المعرفة، ولا يناسب حمله على المعاند العارف، إلّا أن يصرف عن ظاهره، وأراد التكذيب اللساني، فثبت أن الظاهر أن يراد من المكذب غير العارف، ومن الصادق العارف المعاند كما ذكرنا والله أعلم.

ثم أقول: هذا وجه آخر للأولوية المقدمة، وما ذكره من معنى التصديق هو الملائم لما في القاموس، إذ قد فسر الكذب بالإنكار[١] وهو بالجهل وهو بالعلم وهو بالمعرفة وهي بالعلم، ويؤيده ما قيل: إن الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول [به]، فمن عرّف الإيمان بالتصديق، عرّفه بالمعرفة، وبالعكس، فمن ادعى مِن أن المكذب نسبة إلى الكذب وهو أعم من ربط القلب بكذب شيء وغيره غير بيّن، نعم في الثبوت كلام قد مرّ فتبصر.

ثم قال الفاضل الطارمي: إلّا أن يصرف، وحينئذ جاز أن يراد بالإيمان أيضاً الإيمان اللساني، فالقسمان اللذان سوى بينهما من لم يقرّ أو أقرّ ولم يَكسب فيه خير[اً] بأن يكون عن مواطاة القلب فيندفع الاستدلال من أهل الاعتزال رأساً.

ثم أقول: بعد الإغماض عن لزوم التكرار يجوز أن يراد من الإيمان اللساني وإن لم يكن المراد التكذيب اللساني فتذكر.

ثم قال الفاضل الطارمي: وهم المراد ممن آمن ولم يكسب في إيمانه خيراً، فإن النكرة في سياق النفي يفيد العموم، فمن لم يكسب شيئاً من الخير لم يكن يمتثل حكماً ولا ينطق بالشهادة، ولا محالة فإنّه خيرٌ، بل رأس الخيرات، وظاهر أن من لم يتكلم بالشهادتين مع القدرة عليه؛ ولم يمتثل شيئاً من الأوامر والنواهي، بل عاند الحق وأعرض فلا محالة إنّه كافر، كما يشهد عليه قوله عليه الصَّلوة والسلام: «**أُمرت أن أُقاتِل [الناس] حتّى يشهدوا**»[٢] وهذا باتفاق من الأمة، سواء جعل الشهادة نفس الإيمان، كما ذهب إليه البعض، أو جزء منه؛ كما نقل عن أبي حنيفة ويوافقه في ذاك السلف وعلماء الحديث قاطبة والمعتزلة والخوارج، أو شرطاً لقبوله، أو ثمرة مطاوعة

١. القاموس: مادة «ك. ذ. ب»، ١ / ١٢٣.
٢. شعب الإيمان: ١ / ٣٩؛ شرح المقاصد: ٥ / ١٨٣.

منه كما هو عند الأشاعرة.

ثم أقول بعد الإغماض عن التطويل الذي لا حاجة إليه: لأن الظاهر من العبارة، أن يقال: فمن لم يكسب شيئاً من الخير ولم يكن يمتثل حكماً ولا ينطق بالشهادة ولا محالة، فإنّه خير بل رأس الخيرات، بل عاند الحق وعارض وأعرض، فلا محالة الخ، فيه نظر، لأن دعوى هذه المحالية ممنوع.

قوله: «كما يشهد» الخ، قلنا: إنّما يدل على المطلوب إن لم يجز قتال غير الكافر، هو لقوله تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا**﴾[1] الآية.

ثم دعوى الإتّفاق أيضاً غير مسلّم وليس مذهب السلف، كما هو الظاهر من التفتازاني مذهب المعتزلة حيث قال عند قوله: ﴿**الذين يؤمنون بالغيب**﴾: وقد فسر الزمخشري الإيمان بما ذهب إليه المعتزلة، وهذا غير ما نقل عن السلف من أن الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان[2]، لأن مرادهم الإيمان الكامل، لإطباقهم على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان.

ثم قال الفاضل الطارمي: فنقول: مراد العلّامة إمّا أنه يلزم من الآية حيث حكمت بضلال من آمن ولم يكسب خيراً أن يكون الإيمان هو الكسب، أو أنه يلزم منها أن يكون مرتكب الكبائر غير مؤمن، فالأول ليس بلازم، إذ لا يلازم من انتفائه عند انتفائه أن يكون نفسه أو جزءه، لجواز أن يكون لازمه، وإنّما لا يلزم[3] من الآية ذلك بل اللازم خلافه حيث يثبت من آمن ولم يثبت خيرا فلا يكون الكسب نفسه ولا داخلاً في حقيقته، ويثبت أيضاً أنّ هذا الإيمان غير نافع، فيكون بعض الكسب

١. الحجرات: ٩.

٢. شرح المقاصد: ٥ / ١٧٦.

٣. في النسخة «يلزم» وفي هامشه الظاهر «لا يلزم».

كالشهادة شرطاً لقبوله، فثبت بها عين مذهب أهل السنة من الأشاعرة.

وأما الثاني فنقول: لا يلزم من ضلال من آمن ولم يكسب خيراً قط في إيمانه ولم يتكلم بالشهادة وصدّ وأعرض؛ ضلال من آمن وأقر بالإيمان، لكن سولت له بعض الفرائض، وقياس هذا على ذلك قياس مع الفارق، إذ النصوص حكمت بإيمان هذا وكفر ذلك، والحاكم ليس إلّا الشرع، وإذ يقرر ذلك فقد ظهر تطبيق الآية على مذهب أهل السنة وضعف استدلال أهل الإعتزال.

ثم أقول: ليس مراده هذا ولا ذاك، بل مراده أنه لم يفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان، وبين النفس التي آمنت ولم تكسب خيراً.

ليعلم أنّ قوله: ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ قرينتين الخ...

وبيان هذا العلم حيث أثبت عدم نفع الإيمان حيث لم يكسب خيراً فثبت النفع متى كسب خيراً، وتخصيص الخير بالشهادة تخصيص بغير مخصص، وكذا التخصيص بغيرها، فيحمل الخير في الإثبات أيضاً على العموم، كما يحمل في المقام الخطابي، وللمانع أن يمنع تخصيصه بها تخصيص بغير مخصص كما مرت إليه الإشارة، وقوله «إذ النصوص حكمت بإيمن هذا» الخ، ممنوع عند الزمخشري.

ولعمري أن ما ذكره من الترديد لا يليق بكلام الزمخشري كما لا يخفى على من له أدنى دربة من العقل بأساليب الكلام، ويشبه أن يكون غرض الزمخشري أن الله تعالى لم يكتف بقوله: ﴿**لم تكن آمنت**﴾ وأفرز ما يدخل تحت العام فقال: ﴿**أو كسبت**﴾ فلم يفرق بين النفسين حيث ذكرهما بانفرادهما إيماء إلى شدة تقارن القسمين، بحيث لا ينفك إحداهما عن الأخرى، فحيث لم تتحقق الأعمال لم يتحقق الايمان، فينعكس إلى قولنا «متى تحقق الايمان تحقق الأعمال الصالحة فيعلم منه أن قوله تعالى: ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ جمع بين قرينتين» الخ. فتبصر.

ثم قال الفاضل الطارمي: إنّما حمل كلام الزمخشري على ما حمل لما عرف من مذهبه، وإلّا فيمكن حمل عبارته على ما هو الصواب بأن يراد من الصالحات جنسها، فيكون المعنى أن الإيمان لا ينفك عن كسب ماهو الشهادة والانقياد في الجملة.

ثم أقول: لأن مذهبه أن مجموع الأمور الثلاثة عبارة عن الإيمان، ويشبه أن يكون حمل العبارة على ماهو الصواب مبنياً على أن يراد من اللام هو الجنس فليتأمل.

ثم قال الفاضل: إذا كان الإيمان نفس التصديق كان المصدق مؤمناً ولو عاند، ضرورة وجود المحدود عند وجود الحد، وإذا كان العناد وعدم الإقرار موجباً للكفر لم يكن المعاند مؤمناً، فكان مؤمناً وليس بمؤمن، وإنّه تناقض.

ثم أقول: هذا إيراد على قوله: «وهذا القسم ممّا لا خلاف لأحدٍ في كفره».

ولك أن تقول: «الإيمان نفس التصديق إذا تحقق الإقرار اللساني بأن يكون شرطاً أو ثمرة مطاوعة له، على ما سبق من دعوى الإجماع، وقد سلمتموه، فلا يكون المصدّق مؤمناً.

وقد توهم بعض القاصرين: أن هذا الإيراد من نسيان التفرقة بين المعرفة والتصديق، وإلّا فالعناد والتصديق ممّا لا يجتمعان، وقد أطنب في بيان التفرقة بين المعرفة والتصديق، ولم يبين أن العناد والتصديق ممّا لا يجتمعان، ولو فرض أنه متين أو ضروري مع أن كلام القاموس لا يساعده لأنّه قال: المعاندة: المفارقة والمجانبة، والمعارضة بالخلاف، كالعناد[1].

فنقول: قد يَعرف الإيمان بالمعرفة فإذا كانت نفس الإيمان كان صاحب هذه المعرفة مؤمناً ولو عاند الخ، والمعرفة وإن حصل بغير كسب في الجملة فالظاهر أنه ليس

١. القاموس: مادة «ع. ن. د»، ١ / ٣١٨.

بمأخوذ في تعريف الايمان، إذ لا خلاف أنّه يؤجر بنفس الإيمان فلو كان بغير الكسب فأين لكم من الأجر.

ثم قال هذا المتوهم بعد الإطناب: والحاصل أن وجود الحد في المعاند ممنوع، فوجود المحدود كذلك، ولم سلم فلا نسلّم أن العناد وعدم الإقرار موجباً للكفر بمعنى عدم التصديق بمعنى المعرفة، بل بمعنى ما يمنع المتصف به عن مساهمة الآدمين المسلمين في شيء من الأحكام المختصة بهم كالقضاء والإمامة وغيرهما من قسمة الغنيمة والصلاة على الجنازة وغير ذلك، وهو أعم من عدم التصديق بمعنى المعرفة، وعدم التسليم بعد المعرفة، ولا تناقض بين شيء وما هو أعمّ من نقيضه، فلا تناقض بينهما.

هذا وأنت خبير بأن لو عرف الايمان بالمعرفة فوجود الحد في المعاند ظاهر، وما ذكره من المعنى غير مذكور في اللغة، وثبوته في الشرع لابد له من مستند.

ثم قال الفاضل الطارمي: قلنا لولا تغاير الجهة فمعنى الكفر أنّ الشارع جعل علامة التصديق والشهادة شرطاً لقبوله، فإذا عاند حكمنا بعدم إيمانه لانتفاء العلامة وكان إيمانه وتصديقه الباطني مردود عند الله وغير نافع قال الله تعالى: ﴿**إن تسمع إلّا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون**﴾[1]، فسواء قلت: إنه لم يصل أو لم تقبل صلاته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وما رميت إذ رميت**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**لا ريب فيه**﴾[3] مع كثرة المرتابين، وقوله تعالى: ﴿**لمن كان له قلب**﴾[4] و[قوله تعالى]: ﴿**لهم قلوب لا**

---

١. النمل: ٨١؛ الروم: ٥٣.

٢. الأنفال: ١٧.

٣. البقرة: ٢.

٤. ق: ٣٧.

يفقهون بها﴾[١] حيث أثبت القلب تارة ونفاه أخرى، وقال الله تعالى: **﴿وما يؤمن أكثرهم إلّا وهم مشركون﴾**[٢] فأثبت لهم الايمان والشرك وكذلك من قيل لهم: **﴿ولكن قولوا أسلمنا﴾**[٣] مسلمون بهذا المعنى وغير مسلمين حيث انتفى ماهو شرط القبول التصديق، وكم لذلك من النظائر.

ثم أقول: إنّ تغاير الجهة يوجب إن لم يطلق قوله: «وإذ لا خلاف لأحد في كفره» وإن! يقال بل هم أولى بالزجر والعقاب، وكيف يقول عاقل إنّ القلب الطافح بالايمان أردأ من القلب الذي لا يشمّ منه رائحة الإيمان، ولو اعتبر تغاير الجهة هنا لزم أن يكون الشخص مخلداً وغير مخلد في النار، وما ذكره من معنى الكفر فأمر غير مذكور في اللغة، ولم يثبت شرعاً، وأنّى لنا! بذلك.

وقوله: «وكان إيمانه وتصديقه الباطني مردود عند الله وغير نافع» ممنوع كما هو الظاهر من الغزالي وغيره.

وما ذكره من التسوية مبنيّ على أن لم يفرق بين الإجزاء والقبول فتبصر.

ثم قال الفاضل الطارمي: وبالجملة فلا شك أنّه قد يوجد معنى التصديق والايمان ولا يقبل من صاحبه ولا يسمى مؤمناً، وذلك كمن عاند مع علمه، وكمن آمن بعد ظهور الآيات أو عند الاحتضار فهذا قول لابدّ لأهل السنة أن يلزموه، ولا غبار عليه أصلاً.

ثم أقول: إنّك قد عرفت أن لا يلزم من عدم القبول، عدم الإجزاء ثم لو لم يسمّ صاحبه مؤمناً للزم ادغام مبدء المحمول ولم يثبت الحمل بوجه.

---

١. الاعراف: ١٧٩.

٢. يوسف: ١٠٦.

٣. الحجرات: ١٤.

ثم كلامه هذا ظاهر في أنّ التصديق والعناد يجتمعان، ومن ادّعى الامتناع فعليه البيان فتفهّم.

ثم قال الفاضل الطارمي: وأما المقام الثاني وهو بيان ضعف الأجوبة، فنقول:

أمّا الأوّل من الثلاثة فحاصله أنّ من آمن ولم يكسب خيراً لا يحكم على عدم إيمانه في هذه الأيام، وإنّما يحكم على ذلك بعد ظهور الآيات، فلا يثبت مذهب الاعتزال، إذ لا يخفى أنّه تخصيص بلا دليل، وكيف يحيط إيمانه الثابت في الشرع المقبول منه بلا ريب صدر عنه بعد، على أنّه يلزم على أهل السنة أن لا يكون نفس التصديق وإلّا لم يحكم على عدم الإيمان بنفس التصديق وإلّا لم يحكم على عدم الايمان بعد الظهور فيخالف مذهب أهل السنة، وإن لم يثبت مذهب الإعتزال.

ثم أقول: قد عرفت ممّا سلف أن البيضاوي جعل هذه الآية دليلاً لمن لم يعتبر الايمان المجرد، وهذا أعم من مذهب المعتزلة، ونفي الأعم لا يلزم نفي الأخص، نعم يمكن أن يجري هذه الأجوبة رداً على المعتزلة، كما أنّه رد على من لم يعتبر الإيمان المجرّد، ولم يرتض به البيضاوي.

ثم ما ذكره من الحاصل ليس بطائل بل الحاصل أن يقال وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم بأن لم يعتبر الإيمان المجرد في ذلك اليوم، فإنّه يجب عليه الكسب أيضاً، فلا يلزم منه أن لا يعتبر في هذا اليوم التصديق المقدم أن يحقق، ولا الإحباط، ولا عدم نفعه في هذا اليوم.

ولعل وجه التخصيص تحقق الآيات الملجئة إلى التصديق وإن لم تكن ملجئة إلى الكسب، وللمانع أن يمنع عدم الإلجاء إلى الكسب، ويؤيده ما تقدم من المحقق الطبرسي.

وإن أُريد من الايمان المذكور بقوله: «وإلّا لم يحكم على عدم الإيمان بعد الظهور

الخ» الإيمان الذي قد حصل من قبل فعدم الحكم ممنوع، وإن أريد منه الإيمان الذي قد حصل في ذلك اليوم فمسلم كما قد بينا، ولا يلزم منه عدم الإيمان من صدق قبل ذلك اليوم.

ثم قال الفاضل الطارمي: وأما الثاني فحاصله أنّ المراد اشتراط النفع بأحد الأمرين، وإنّما لا ينفع إذا انتفى الأمران جميعاً، فكأنّه قبل الظهور ينفع [الـ]إيمان وحده أو ينفع مع الكسب، وعند الظهور لا ينفع إذا لم يكن الإيمان وحده ولا مع الكسب، وظاهر أنه يبقى القسم الثاني لغواً لأنّه إذا نفع وحده نفع مع الكسب وإذا انتفى الإيمان انتفى الكسب مع الإيمان.

ثم أقول: حاصل كلام المجيب: أن «أو» لأحد الأمرين، فقي سياق النفي يفيد العموم كالنكرة، فعدم النفع يكون للنفس التي لم تكن فيها الإيمان ولا كسب الخير.

فيرد عليه أولاً: لزوم التكرار، وثانياً: بأن يجوز أن يكون من باب عطف النفي لا من باب نفي العطف، فالحمل على الثاني من غير دليل، بل الدليل مع الأول ليس على ما ينبغي.

ثم قال الفاضل الطارمي: وأما الثالث: فحاصله أن الإيمان لا ينفع نفساً لم تؤمن من قبل ونفساً كسبت في الإيمان الحادث خيراً، وظاهر أن الكسب لا يوجب عدم النفع، وأما أن المراد أنّه إذا لم ينفع مع الكسب لم يكن وحده بالطريق الأولى فإنّه لا يفهم من العبارة، وبالجملة ضعف هذه الأجوبة أظهر من أن يخفى.

ثم أقول: ما ذكره من الحاصل، غير حاصل بل حاصله أن لا ينفع الإيمان في ذلك اليوم وإن حصل مع هذا الإيمان كسب الخير، إذ ذهب أوان التكليف، وأنت خبير بأن هذا الحمل مبني على أن يجعل «أو» بمعنى: وإن، وهو خلاف الظاهر الكثير من استعمال! وإن فرض كونه حقيقة في معنى «إن» فلا يفيد إلّا بحذف الواو، إلّا أن يجعل

ما ذكر مآل المعنى بأحد الوجوه المذكورة فيما تقدم.

ثم قوله: «وظاهر أن الكسب لا يوجب عدم النفع» غير مسلّم إن أريد الكسب الحادث بحدوث الإيمان في ذلك اليوم، ومسلّم إن أريد الكسب المقدّم على ذلك اليوم، وليس الكلام فيه، فتبصر.

ثم قال الفاضل الطارمي: وأمّا الجواب الرابع ـ المنسوب إلى ابن الحاجب ـ فحاصله: إنّ هاهنا محذوفاً، والتقدير: لا ينفع الإيمان ولا الكسب نفساً لم تؤمن، وهذا على طريق اللف والنشر يعني: لا ينفع الكافر إيمانه ولا الفاسق الذي لا خير معه سابقاً توبته.

ثم أقول: قد عرفت أن المجيب الذي قد جعله من باب اللف التقديري، لم يوجد الفسق أصلاً ولا سبق التوبة، بل قال أي لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها في الإيمان لم تكن آمنت أو كسبت فيه، و قريب من ذلك ما قال ابن الحاجب: أن المعنى لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها وهو العمل لم تكن آمنت من قبل أو لم يعمل العمل الصّالح، فلم يأخذ سبق التوبة أيضاً، وأن أخذ العمل الصالح وعدمه لا يستلزم الفسق إذ فلا يتحقق فى الكلام أيضاً، فظهر الفرق بين الجوابين وقد مضى بوجه آخر فتذكر.

ثم قال الفاضل الطارمي: وفيه نظر، فإنّه تقدير لا دليل عليه أصلاً، وإنّما يصح التقدير إذا لم يستقم المعنى إلّا عليه، نحو: ﴿وسئل القرية﴾[1] والمعنى هاهنا صحيح بدونه كما تبين.

ثم أقول: فيه نظر كيف؟ وقوله «فإنّه تقدير لا دليل عليه أصلاً»، باطل، لأن الدليل عدم التطابق كما أوضحناه، والحصر المفهوم من قوله: «وإنّما يصح التقدير إذا لم يستقم المعنى» غير بين ولِمَ لا يجوز أن يكون التقدير للأولوية؟ وما ادعى من التبين

١. يوسف: ٨٢.

قد عرفت ما فيه.

ثم قال الفاضل الطارمي: وأيضاً فاللف والنشر يعرض في التفصيل بعد الإجمال، والحذف ينافي العرض.

ثم أقول: هذا كلام عاميٌ ينبغي أن لا يلتفت إليه، كيف لا وقد جوّز مثله في القرآن العزيز كما قد مرّ ذكره فيما تقدم؟ فتذكّر.

ثم قال الفاضل الطارمي: وأيضاً فالآية واردة لزجر الكفار كما صرّحوا به، فلا يلائم حملها على العصاة، مع أنّه مخالف لما ذكره ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ من أن عدم نفع الإيمان إنّما هو في [الـ]كافر الذي لم يؤمن أو لم يكسب خيراً، إذا كان وقت الظهور بالغاً عاقلاً، أما المؤمن العاصي ومن بلغ أو أفاق أو تولد بعد الظهور فالإيمان والتوبة والكسب نافعة لهم، على أن الفاسق إذا كان له بعض الطاعة ولا أقل من تكلّمه بالشهادتين كان ذلك صحيحاً مقبولاً مع عصيانه فكيف انقلب باطلاً بعد الظهور؟ مع أنه جارٍ على ما كان عليه من إيمانه وكسبه في الجملة، فلو لم يقبل منه كسبه لم تكن شهادته مقبولة، فكان كافراً لا فاسقاً.

وبالجملة الآية ظاهرة في عدم النفع للكافر عند ظهور الآيات، وأما عدم قبول الكسب من العصاة فخلاف الظاهر، ولم يثبت في كتاب أو سنة حتى يحمل المحتمل على النصوص، وكيف يثبت حكماً شرعياً بتقديرٍ لا دليل عليه، وبالجملة لا يخفى أنه لا يخلو عن تكلف، والله أعلم بالصواب.

ثم أقول: قد عرفت أن عدم العمل الصالح قد يتحقق في الكفار، فلا وجه لقوله: «فلا يلائم حملها على العصاة» إن أراد به الفساق وإلّا فيكون في غاية التلائم، موافقاً لما ذكره ابن عباس ثم من يدعى الانقلاب حتى يتعجب منه.

وبالجملة ما ذكر من التعجبات نشأ من أنْ توهّم وزعم أنّ عدم العمل الصالح لا

يتحقق في الكفار، وهو بعيد لم يذهب إليه أولو الأيدي والأبصار.

ثم المعتزلة ومنهم الزمخشري قد ذكروا دلائل كثيرة على أن الأعمال الصالحة جزء الإيمان، فما ذكره بقوله «وبالجملة» الخ إنّما نشأ من قلة التدبر، نعم لم يكن هذا مراد ابن الحاجب في هذا المقام وإلّا لزم ما فرّ منه، ولقد أعجب من توهم وقال: إن ما ذكره حبر [الـ]أمة [ابن عمّ] خير الناس ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ مع أنه مشترك المنافاة بالوجوه كلها ومن جملتها ما هو المرضي عنده نص في أنه من التخصيص بالأحاديث والإجماع، وأنّه ـ رحمه الله ـ مانع ولا يرد على المانع أن الآية ظاهرة في عدم النفع للكافر عند ظهور الآيات، إذ فيه نظر:

أمّا أولاً: فلأنّ الاشتراك المذكور غير بيّن بل الظاهر هو المنافاة لما ذكره ابن الحاجب على ما حسبتم من أنّه ذهب إلى أن العصاة لا ينفع إيمانها خلاف ما صرح ابن الحاجب بقوله: أمّا المؤمن العاصي، وأمّا منافاته للوجوه الأخر فإنّما تتم إن لو كان المطلق والمخصص متنافيين وهو غير مسلّم.

وأمّا ثانياً: فهب أنه نص في أنّه من التخصيص لكن لا نسلّم أنه نص في أن منشأه هو الأحاديث والإجماع، لِمَ لا يجوز أن يكون غيرهما؟

وأمّا ثالثاً: مدار الاستنباط على الظاهر، فلا يحسبن احتمال غيره مالم يدل عليه دليل أظهر منه، والله الموفق المعين.

ثم قال الفاضل الطارمي: وممّا يعلم أنّه قرر بعض الفضلاء الواردين إشكالاً على استدلال العلامة وهو أنّه: «كما يبقى القسم الثاني في الجواب الثاني لغواً ضايعاً فكذلك يبقى القسم الأول على تقدير العلامة ضايعاً، إذ يكفي أن يقال: لا ينفع الإيمان نفساً لم تكن كسبت في إيمانها خيراً، فإن نفي الكسب في الإيمان يحتمل أن يكون بنفي الإيمان أو بنفي الكسب فيه» انتهى.

ولا يخفى أنّه ليس من اللغو في شيءٍ، لأن الظاهر من قوله «لم يكسب في إيمانه خيراً» أنّه آمن ولم يكسب فيه خيراً، وإلّا لم يظهر فائدة الظرف بل يكفي أن يقال نفساً لم تكسب فيه خيراً.

ثم أقول: فيه بحث أما في الإشكال: فلأن لو فرض أن الضيعان واللغوية بمعنى واحد فنقول: إن الضيعان غير لازم على العلامة الزمخشري، إذ الظاهر أن الضيعان إنّما يتحقق بأمرين إمّا لعدم المعنى أو لأمرٍ يستغنى عنه بما تقدم وكلا الأمرين على ما قاله العلامة مفقود هنا كما لا يشتبه، ولو كان المراد أنه يمكن أن يعَبّر [عن] المقصود بعبارة أخصر فليس هذا من الضيعان في شيء، إذ قد يقتضي المقام عدم الإختصار، فيجوز أن يكون هنا كذلك.

وأما في الجواب فللمضيع أن يعود ويقول: ليس فايدة أيضاً في الظرف، ويكفي أن يقال: لا ينفع الايمان نفساً لم تكسب خيراً، فالسّديد أن يقال: إن المقرر بينهم أن النفي وارد على القيد، فيكون المنفي هنا هو الخير لا الكسب على ما توهمت.

ثم قال الفاضل الطارمي: ولئن سلم فيجوز أن يراد منه الخاص، ليكون قسماً للأوّل، ويكون القسمان مذكورين بالتصريح، وإذا أمكن التعبير عن معنى واحد بطريقين أن يذكر عام تحته أفراد وأن يفصّل تلك الأفراد كما يقال: أكرمت أهل البلد أو أكرمت عالمهم وجاهلهم لم يتعين طريق منهما، بل الخيار للمتكلم على حسب اقتضاء الحال من التفصيل والإجمال.

ثم أقول: فيه نظر؛ **أمّا أولاً** فلأن يجوز أن يعود المعترض ويقول: فعدم اللغو ظاهر إن جعل هذه الآية من قبل قوله تعالى: **﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾** والبيان البيان.

وأما ثانياً فلأنّ ما ذكره المستشكل ليس من باب تفصيل الأفراد كما لا يخفى

فتبصر.

ثم قال الفاضل الطارمي: على أنّه إذا قيل: لا ينفع الإيمان نفساً لم تكسب في إيمانها خيراً، احتمل أن يكون المراد من آمن قبل الظهور، وأمّا من لم يؤمن رأساً فربّما قبل الإيمان بعده، كيف والمعاند كما قلنا أفحش حالاً من الجاهل، لابد لذلك من دليل، ولا حاكم إلّا الشرع، ولا يدخل فيه للقياس! وليس في ذلك القياس والله أعلم بالصّواب.

ثم أقول: ما ذكر من الاحتمال هو الظاهر من كلام ابن عباس على ما ذكرتم إن لم يكن باطلاً، لقوله تعالى: ﴿يوم يأتي بعض آيات ربّك﴾ إذ المتبادر حينئذ الإيمان في ذلك اليوم والله أعلم بكلمه.

قد اعترض بعض الفضلاء ـ روّح الله [روحه] ـ على الفاضل الطارمي فقال: إنّ معنى الآية كما صرّح به الفاضل: «أنّه إذا جاء بعض الآيات لم ينفع الإيمان نفساً لم تؤمن قبل، أو آمنت ولم تكسب في إيمانها خيراً»، وظاهر أن المراد بالإيمان الغير النافع بعد مجيء بعض الآيات هو الإيمان المعتبر فيه التصديق بالجنان والإقرار باللسان، وكذا المراد من الإيمان المنفي في قوله: نفساً لم تؤمن من قبل هذا.

وأقول: دعوى الظهور مبني على ما اعترف به الفاضل أولاً من أنّ من عرف أنّها الحق ولكن صدف عنها فهو كافر بلا خلاف، ثم نبّه ثانياً بقوله: «وظاهر أن من لم يتكلم بالشهادتين مع القدرة عليه» الخ. فما لم يتحقق الإقرار اللساني وإن تحقق [الـ]اعتقاد الجناني لم يتحقق الإيمان عنده، وهو الذي ذهب إليه البيضاوي كما قدمناه، ويؤيده قوله عليه السلام: «**من قال لا إله إلّا الله خالصاً مخلصاً دخل الجنة**»[1]، ويؤيده أيضاً ما روي عن ابن عباس، وسيأتي من أنّ الآية واردة في شأن الكفار

١. مرّ تخريج الحديث (ص: ١٥).

الذين لم يؤمنوا قبل ذلك اليوم، أو آمنوا ولم يكسبوا خيراً، ولا يبعد أن يقال: وإنْ كان الظاهر من الايمان ما ذكرتم لكن حيث وقعت هنا في مقابل الكسب فيتعين أن يكون المراد به التصديق الجناني فقط، كما أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿آمنو وعملوا الصالحات﴾ أن الايمان هو التصديق وإن فرض أن الأعمال الصالحات داخلة في الايمان.

هذا ولقد أورد بعض القاصرين تأييداً لكلام بعض الفضلاء فقال بعد الإطناب: والحاصل أنَّ الايمان الغير النافع بعد مجيء بعض الآيات، يجب أن يكون بحيث لو كان قبل الظهور نافعاً، وكذلك يجب أن يكون المنفي كذلك، ليكون التحسير تحسيراً على قوة المطلوب، والترغيب ترغيباً له.

فإن قلت: مجموع الشقين يحصّل التحسير والترغيب في الإيمان النافع والعمل الصالح كليهما، ولا اختصاص لذلك بمذهب دون مذهب من المذاهب، فيه، كما لا يخفى، لا أن الظاهر أن يكون معناه ما هو مصطلح السّلف، ولا أن الظاهر في تأويله ذلك المعنى.

هذا وهو ركيك إذ لم يعلم منه أنّ النافع من الايمان ما أخذ فيه الإقرار اللساني، على أن قوله «هو أحد المطلوبين» الخ غير بيّن وكيف يكون معناه مصطلح السلف ولم يقيد فيه العمل كما قيدوه؟ وكيف لا يكون المراد وأن الظاهر في تأويله ذلك المعنى وقد بيّناه؟ فينبغي الإعراض عنه.

ونقول: وبما قررنا يندفع ما أورد عليه البعض، فقال قوله: وظاهر أن المراد بالإيمان الغير النافع بعد مجيء الآيات، هو الإيمان المعتبر فيه التصديق بالجنان والإقرار باللسان، وكذا المراد من الايمان في قوله: «نفساً لم تؤمن قبل ذلك».

أقول: لا يخفى أن الإيمان اللغوي هو التصديق، واستعمال الايمان في مجرد التصديق

بما جاء به الرسول حقيقة شرعية منقولة عن حقيقة لغوية، والمراد من الإيمان في هذا التأويل مجرد التصديق بما جاء به الرسول، والإقرار والأعمال ليسا داخلين في مفهومه، ولم ينقل من المعنى اللغوي إلّا لخصوصية المتعلّق، والإقرار والإنقياد شرط قبوله كما هو مذهب جمهور أهل السنة والجماعة.

ثم أقول: وليس المراد أن يثبت أن الإقرار اللساني جزء للإيمان حتى يرد ما أورد عليه، بل الغرض كما ذكرنا أن الظاهر من كلام الفاضل الطارمي؛ أنّ الإقرار اللساني لا ينفك عن التصديق بأيّ وجه أراد، ولعمري إنّما وقع في هذا الوهم من لفظة «فيه» والأمر فيه هيّن، إذ قد تجيء للمصاحبة نحو ﴿ادخلوا في أمم﴾[1]، وللظرفية المجازية، فالمراد أن الإقرار اللساني ممّا لابد منه بأي وجه كان. ويرتفع النزاع بقصر المراد، فصار النزاع لفظياً.

بل نقول في إيراد «فيه» فايدة، وهي أن يشمل اعتبار اللسان أكثر المذاهب، فلا منافاة بينه وبين ما ذكره البعض بقوله وعلى هذا لا يلزم ما ذكره المعترض الفاضل أن الإيمان المعتبر فيه التصديق بالجنان والإقرار باللسان، بل مجرّد التصديق الباطني كافٍ والإقرار شرطه، وإذا كان الايمان نفس التصديق ولم يدخل [في] حقيقته شيء فمتى وجد المجرد [التصديق] وجد الإيمان، فإنّ وجود الحد موجب لوجود المحدود، ولكن لمّا كان الانقياد والاختيار شرطاً له لا ينفع الناس، والغير النافع في حكم المفقود، فإذا قيل أنّه ليس بإيمان صحّ.

ثم أقول: ويشبه أن يكون الغرض أن يبيّن أنّ الإيمان المجرّد يتحقق عن تحقق التصديق، وفيه نظر لأنّه إن أراد أنه متى وجد مجرّد التصديق وإن لم يجد الشرط وجد الإيمان فهو ممنوع، وإن أراد مع وجود الشرط، فزال التنافي بين الكلامين كما

---

١. الأعراف: ٣٨.

أوضحناه.

ثم قال: مع أن تقسيم الكافرين المكذبين بقوله: ﴿ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن﴾[1] حاكم فصل، وليس للإنكار فيه مجال، ولا يمكن في تأويله إلّا التصديق المجرّد، فإنّ إقرار اللسان مفقود مع إطلاق الايمان عليه بالنص الصريح.

ثم أقول: هب أن الأمر كذلك لكن هذا لا ينفي أن الظاهر من الايمان عند الإطلاق ما هو المعتبر فيه الإقرار اللساني لا بد له من بيان.

ثم قال: ومن تتبع التفاسير لا يخفى عليه أن لفظ الايمان إذا وقع مطلقاً فيحمل على النافع، وإذا كان المراد الغير النافع تنظم إليه القرينة، والاضافة إلى الضمير دليل على أن مثل هذا الايمان لا يليق أن يقال له الايمان إلّا بالإضافة إليهم، وكذلك في قوله تعالى عزّ من قائل: ﴿بئسما يأمركم به إيمانكم﴾[2] فإن إضافة الايمان إليهم دليل على ما سبق، فكذلك في قوله: ﴿أو كسبت في إيمانها خيراً﴾، وعلى هذا القياس لا ينفع الذين كفروا إيمانهم، فقد جمع بين الكفر والايمان مع تحقق عدم الإقرار باللسان.

ثم أقول: لو فرض حقيّة التتبع فغاية ما لزم من أن لا ينفع إيمان نفس في ذلك اليوم، وكذلك لم ينفع له الكسب الذي نشأ من إيمانها الغير النافع، ولا يلزم منهما أن يطلق الايمان على التصديق فقط، فلا منافاة بين هذا التتبع وبين دعوى الظهور الذي ادعاه بعض الفضلاء كما قد سبق.

ثم قال: وأيضاً لو كان كما ذكرتم يصير الوعيد الوارد في شأن الكفار ورد في شأن المؤمنين على خلاف ما ذهب إليه ابن عباس رضي الله عنهما وهو د[ا]خل في شأن النزول، وأيضاً ليس الكسب مساغ بعد ظهور الآيات فلابدّ من التأويل، وقد صرّح

---

١. يونس: ٤٠.

٢. البقرة: ٩٣.

حبر هذه الأمة ابن عم خير الناس ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير المشهور بالعباسي: أنّ الآية واردة في شأن الكفار الذين لم يؤمنوا قبل ذلك اليوم، أو آمنوا ولم يكسبوا خيراً[١]، وهذه الرواية منقولة عنه في تفسير المعيني وحسن الظن بذلك الحبر يحكم أنّه ما فسره بمجرد الرأي والفعل، بل الظاهر أنه مستند إلى صاحب الشرع - صلّى الله عليه وسلم -، فالتفسير لابن العباس، وصاحب الرسالة ذكر في توجيهه وجه وجيه وهو: أن هذا التفسير للسابق واللاحق من الآيات السابقة وأورده في شأن المكذبين والمشركين من العرب، يقول جل جلاله: **﴿فمن أظلم ممّن كذب بآيات الله﴾**[٢] واللاحقة: **﴿قُل انتظروا إنّا منتظرون﴾**[٣].

ثم أقول: فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهر أنّ الصيرورة المذكورة باطل، إذ من صدف قلباً، وعاند إقراراً وعملاً، ليس بمؤمن فاسق، بل كافر، على ما ادّعى عليه الفاضل الطارمي وكذا العكس.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من المعنى قد ذكره بعض الفضلاء كما قد بيّنا من كلام الفاضل، فإن لزم إيراد، فإنّما يلزم عليه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قوله «وأيضاً ليس الكسب مساغ، بعد ظهور الآيات» الخ. غير مُسلّم، نعم لا يترتب عليه الحكم الشرعي إن لم يصح ما نقل الفاضل عن ابن عباس سالفاً، حيث زيف الجواب الرابع.

وأمّا رابعاً: فلأن لو بنى الأمر على كلام ابن عباس في هذا المقام فيكون الإيمان

١. انظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: ١٢٣؛ فأمّا تفسير العباسي وتفسير المعيني لم أجدهما.
٢. الأنعام: ١٥٧.
٣. الأنعام: ١٥٨.

المعتبر هو المقترن بكسبٍ ما، ولمَ لا يجوز أن يكون هو الإقرار اللساني؟ إذ لا ريب في أنه من كسب الخير، فلا منافاة.

وأمّا خامساً: فلأن الظاهر من ابن عباس أن هذه الآية في شأن المكذبين الذين لم يؤمنوا، لا المكذبين مطلقاً، فلا مجال لقوله ـ فيما سيأتي ـ «فلما كان هذه الآية في شأن المكذبين ومذكور[ة] في سورة يونس» الخ، بل الظاهر أن يقال في شأن المكذبين الذين لم يؤمنوا، فيكون المذكور من المكذبين قسم من المكذبين المذكورين في سورة يونس لا القسم المذكور هاهنا، فتبصر.

ومن قال: قد عرفت أن اشتمال الآية على الزائد المقيد فيما سقت له ليس تناقضاً، وليس يلزم أن يكون وارد[اً] في شأن الزائد، فدعوى اشتمال الآية على حكم الفاسق لا يكون د[ا]خلاً في الشأن، ولا شأن لقوله، وأيضاً ليس للكسب مساغ، بعد ظهور الآية، فلا بد من التأويل، إذا الآية ليس مقصوراً! في الإختصار حتى سلم!، ولا يضرّ المدّعى ما روي عن ابن عباس، ولا كون ما قاله بعد صحة السند مستند إلى صاحب الشرع، إذ الكلام في التوجيه لا في التفسير ولا يضر كون السابقة واللاحقة من الآيات واردة في شأن المكذبين والمشركين من العرب.

ففيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأن ما ادّعى من العرفان المذكور ينكره العارف بأن لم يدع أحد أن الاشتمال المذكور هو التناقض حتى نفاه! بل إنّما ادعى أن خلاف ابن عباس يوجب خلاف الرسول.

وأمّا ثانياً: فلأنّ قوله وليس يلزم الخ خلاف الظاهر إذ الظاهر من الخبر الوارد في شأن آية أن يكون وارداً في شأن جميع ما يفهم منها لا البعض.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قوله: «إذ الآية ليس مقصوراً في الاختصار حتى سلم» كلام غير

محصّل.

وأمّا رابعاً: فلأن قوله: «إذ الكلام في التوجيه في كلام الله غير التفسير، فنقول توجيه يخالف تفسير الذي يستند إلى صاحب الشرع كما نبّه بقوله: «وهذه الرواية منقولة عنه في تفسير المعيني» الخ، تفسيرٌ بالرأي، وقد قال صلى الله عليه وسلم: **من فسر القرآن برأيه فقد كفر**[1].

ثم قال البعض: فلما كان هذه الآية من شأن المكذبين، ومذكور في سورة يونس أن المكذبين قسمان: فمنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به، فلعل بعد هذا البيان والتبيان لم يبق رتبة لذي دربة في هذا البيان أنّ المراد من الإيمان مجرّد التصديق لغوية أو شرعية، وبيانه أن بعض المكذبين يؤمنون بالقرآن والنبي، ولهم التصديق الباطني، لكن من غلبه العناد والتكبر يكذبون باللسان مع تصديق الجنان، ولا يطيعون الأمر والنهي، والبعض الآخر ليس! التصديق المذكور والإيمان من غاية البلادة والغباوة، كذا في التفاسير، فعلم أن ابن عباس رضي الله عنهما فسر هذه الآية التي في سورة الأنعام بالآية التي في سورة يونس، ولا شك أن أحسن المعاني التي يفسر به القرآن ما يفهم من القرآن الكريم أو من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، فصاحب الرسالة الفردوسية ـ أسكنه الله تعالى فراديس الجنان وبحبوحة الرضوان ـ طابق بين هذا التفسير والتأويل، ففي الحقيقة الإعتراض وارد على ابن العباس رضي الله عنهما إن صحّ، فعلم أن المراد من الإيمان النافع بعد مجيء بعض الآيات هو الإيمان المعتبر فيه تصديق الجنان، كما هو الحقيقة اللـ[غـ]ـوية أعم من أن يكون الإقرار شرطه أو لازمه، فسقط الإعتراض.

ثم أقول: أما أوّلاً فهب، أن الأمر كذلك، لكن لا نسلّم أنّ المعاند المذكور مؤمن،

---

١. نور البراهين: ١ / ١٨١.

بل الظاهر من كلام الفاضل الطارمي أنّه غير مؤمن، حتى قال لا خلاف لأحد في كفره.

وأمّا ثانياً: فلأن قوله «فعلم أن ابن عباس» الخ باطل كما سبق إلزاماً وتحقيقاً، فسقوط الاعتراض غير مسلّم، فتبصر.

ثم قال بعض الفضلاء: وذلك لأن لفظاً واحداً إذا أطلق في كلام واحد مكرّراً، تارة مثبتاً وتارة منفيّاً، مقابلاً له، فالمتبادر إلى الفهم في الموضعين معنى واحد، لا أن يراد من المثبت المذكور أولاً معنى، ومن المنفي المذكور في مقابه ثانياً معنى آخر، فإنّ هذا ممّا لا يليق بكلام المخلوق فكيف بكلام الخالق، فلهذا لم يلتفت إليه صاحب الكشاف.

ثم قال البعض: أقول قد مرّ جوابه بتفاصيله أن المراد هو التصديق الباطني الذي هو الحقيقة اللغوية فلا يلزم ما ذكره، وأيضاً لابد من بيان دليل على عدم جوازه، وأنّه على أي قاعدة عربية أو أصولية يتخرّم!

هذا وقد يراد من لفظ واحد تارة معناه المطابقي وتارة التضمني أو الالتزامي بل الظاهر صحته.

قال شارح المشكوة: إذا اختلف اللفظ بحسب الاختلاف في أداء المعنى إلى تصيير المثبت منفياً أو بالعكس والحَلال[1] حراماً وبالعكس فلا يجوز ذلك، وأما غير هذا فلا بأس.

وقد يراد من لفظ واحد تارة المعنى اللغوي وتارة الاصطلاحي، ولم يعلم أن هذا مخالف لأي قياس وقاعدة، ولأي شيء لا يليق وما الذي يلزم منه، وعدم التفات صاحب الكشاف لا يضرنا مع ما صرح به حبر الأمة إمام المفسرين؛ وكيف يلتفت إليه فإنّه هدم لما رام تأسيسه ومخالف بصريح مذهبه.

---

١. في النسخة: والحلاف.

ثم أقول: قد عرفت أن الظاهر من الفاضل الطارمي وغيره هو أن الإقرار اللساني معتبر، وإن كان بطريق المطاوعة، وما ذكره بقوله «ولم يعلم أن هذا مخالف لأي قياس وقاعدة» الخ، كلام متهافت، ولا يبعد أن يكون الوجه فيه ما اشتهر بين المحصلين من أن المعرفة إذا أعيدت فهو عين الأول، ولا ريب في أن ما ذكره شارح المشكوة خلاف الأولى، فلا ينبغي المصير إليه إلّا بدليل كما لا يخـفى على من له أدنىٰ دربة بأساليب الكلام، ثم لا ريب في أن ما ذكره الزمخشري ليس بمناف لما ذكره ابن عباس كما لا شبهة على أولى الأفهام، والله وليّ المرام.

ثم قال بعض الفضلاء روّح الله [روحه]: وعلى هذا كلا قسمي الكفر داخل في هذا المنفي، أمّا القسم الأول فظاهر، وأمّا القسم الثاني فلما اعترف به أن هذا القسم ممّا لا خلاف لأحد في كفرهم، بل هم أولى بالزجر والعقاب، فليس الكـلام خـلواً عـن الإشارة إلى القسمين، ولا حاجة لأجل هذه الإشارة إلى أن نتكلف ونجعل قوله: «أو لم يكسب» إشارة إلى القسم الثاني من الكفار غير! مؤمن بالإيمان المذكور إتفاقاً.

فظهر أن القسمين الذين سوّى بينهما من لم يؤمن بالإيمان المذكور قبل الظهور ومن آمن بالإيمان المذكور ولم يكسب فيه خيراً، كما ذكره صاحب الكشاف لأن معنى أو لم يكسب أو آمن بالمعنى المذكور ولم يكسب.

ثم قال البعض: أما دُخول قسمي الكفر في المنفي فجوابه أنّه لا يدخل كما بيّنا آنفاً، لأنّ القسم الأول ليس لهم التصديق والإقرار الذي من شرطه، والقسم الثـاني لهـم التصديق الباطني والعناد يأنفهم عن الإقرار، وعلى فرض التقدير فالإيراد على من فَسّر، لا على من أوّل، ومقصوده أن القسم الإول هو الجاهل الغبي والثاني العارف الأبي.

ثم أقول: ﴿قد كشفنا عنك غطاءَكَ فبصرُك اليومَ حديد﴾[1].

ثم قال بعض الفضلاء: في قوله: «فالقسمان اللذان سوّى بينهما من لم يقرّ قبل الظهور ومن أقرّ ولم يكسب خيراً» حزازة فإن القسم الثاني كما صرّح به مؤمن عرف أنها الحق واستيقنتها نفسه ولكن صدف ولم يقر.

ثم قال البعض: أقول: المراد من الإقرار هو الإذعان والإقرار القلبي، كما قيل:

إنّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنّما جُعِلَ اللسان على الفؤادِ دليلاً[2]

ولا مشاحّة في الألفاظ.

ثم أقول: أنت خبير بأن ما ذكره لثبات للحزازة! لا يفي لها، إذ جعل في القسم الثاني حيث ذكره أولاً الإقرار بمعنى الإقرار اللساني ولذا نفاه، وقد اعترفتم بأن المعنى من القسم الثاني المذكور ثانياً الإقرار بمعنى الإذعان ولا يعني بالحزازة إلّا هذا، نعم لا يبعد أن يقال: إنّ الحزازة ممنوعة، لأن هذا التقسيم مبني على أن يراد من الإيمان أيضاً الأيمان اللساني بخلاف القسم الثاني المذكور أوّلاً.

ثم قال بعض الفضلاء: فإن قيل «خيراً» نكرة في سياق النفي، فمن لم يعمل صالحاً قط وارتكب جميع الكبائر ولا يكون مؤمناً، ولا يلزم منه أن يكون تارك عمل واحد ومرتكب كبيرة واحدة أيضاً غير مؤمن، كما هو مذهب الاعتزال.

قلنا: من ترك عملاً صالحاً واحداً وارتكب كبيرة واحدة لكونه مرتكباً خلاف المأمور في حكم تارك جميع الأعمال الصالحة، حيث ربما يشعر بالمعاندة وعدم الاعتداد بإيمانه المقرون بمخالفة حكم الأمر.

ثم قال البعض: أقول: هذا خلاف ما علم من الشرع، بل عكسه، فـ﴿إنّ

---

١. ق: ٢٢.

٢. البيت صار بمنزلة المثل السائر وقائله الأخطل.

الحسنات يذهبن السيئات﴾[1] كما علم من النصّ وعلى هذا التقدير السيئات يذهبن الحسنات فلا بُدّ له من دليل حتى يقبل.

ثم أورد عليه بعض القاصرين فقال: هذا من قلة التأمل وإلّا فمقصود الأستاد ـ روّح الله روحه ـ النقض على الاعتزال.

والجواب من جانبهم: ولا شك أنّهم قائلون بأنّ من اعترف كبيرة واحدة فإنّها تحبط جميع طاعاته حتى أنّ البعض قالوا بأنّ المعاصي منافق! أشدّ من الكافر.

ثم أقول: ولا يبعد أن يجاب عن القيل بأنّ صاحب الكشاف لم يدع صريحاً، إلّا أنّ تارك جميع الأعمال الصالحة غير مؤمن، وهو لا يلزم أن يكون تارك البعض كذلك وإن كان مذهبه هذا، فهذا الإيراد عليه في هذا المقام إيراد على مالا يدل عليه الكلام بأحد من الدلائل الثلاث.

ثم لا يُبعد أن يجاب عن الجواب: بأنّ الذي ادعيتم من أنّ تارك البعض في حكم تارك الكل غير بيّن، ومن يمنع اللزوم المذكور يمنع أيضاً ما ادعيتم فلا بدّ له من بيان.

فلا يبعد أن يجاب عن جواب الجواب فيقال: إنّ الجواب من جانبهم غير مفيد إلّا أن يبيّن دليله ومن اعترض عليهم أوّلاً فلا يبالي بأن يعترض عليهم ثانياً.

ثم قال: الذي يعلم من مذهبهم وصرّح به العلّامة المحقّق الحلّي في المناهج: أنّ الإحباط يراد به خروج الثواب والمدح المستحقين عن كونهما مستحقين بذم أو عقاب أكبر منهما لفاعل الطاعة، والتكفير هو خروج الذم والعقاب عن كونهما مستحقين بثواب ومدح لفاعل الصغير، والمكلف إذا فعل خمسة أجزاء من الثواب ثم فعل فعلاً آخر استحق به خمسة أجزاء من العقاب، فالطارئ إمّا أن يحبط الأوّل ولا يزول هو نفسه وهو قول بالإحباط، أو يحبط الأوّل ويزول هو أيضاً وهو قول أبي هاشم في

---

١. هود: ١١٤.

الموازنة[١].

والله أعلم هذا ما أردنا من إيراده وليرقب من كل زكي حبل جبلّته على الاستقامة أن ينظر فيه بعين الإنصاف لا بنظر الاعتراض والاعتساف، ثم إن وجد فيها خبط أو تفصح أو إصلاح سواه! فتصفح عنه! وإن لم يكن له وجه ما، وقد كان ذلك التأليف من الفقير «معين الدين محمّد الحسيني» في أيّام قلائل كان آخره السحر من ٦ ربيع الثاني، سنة ١٠٠١ والحمد لله أوّلاً وآخراً، تمت.

---

١. مناهج اليقين في أصول الدين: ٥١٢.

رسالتان تفسيريتان

١ ـ كشف العوار في تفسير آية الغار
٢ ـ مونس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد

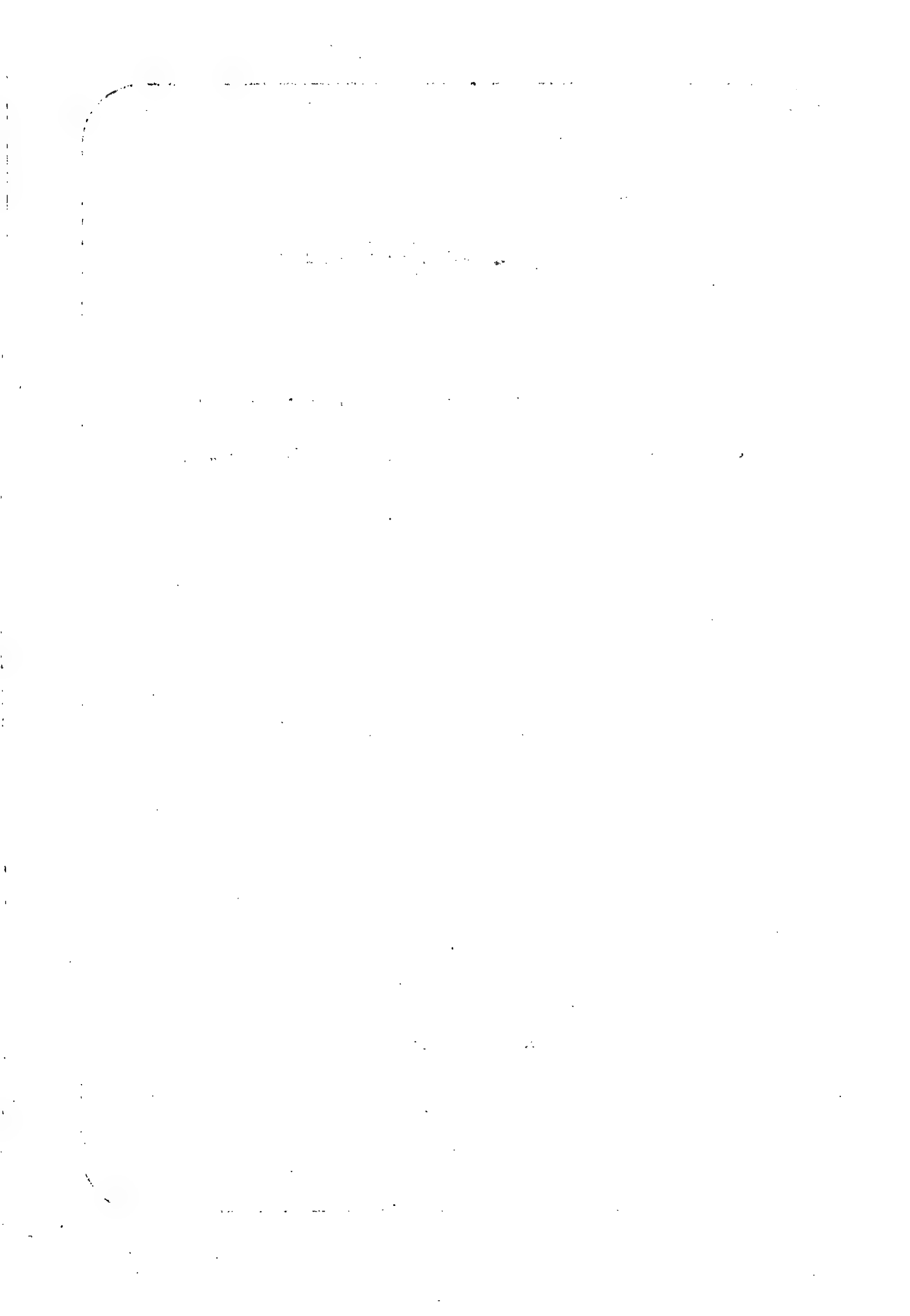
تأليف

القاضي السيّد نور الله المرعشي الشوشتري

المستشهد سنة ١٠١٩

تحقيق

محمّد جواد المحمودي



مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّد الأنبياء وخاتم المرسلين محمّد، وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين، الّذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأوّلين والآخرين إلى قيام يوم الدين.

أما بعد، فهذه رسالة موجزة في تفسير آية الغار، لعلم من علماء الشيعة الإمامية؛ القاضي نور الله المرعشي الشوشتري، الشهيد في سبيل الدفاع عن الولاية الحقّة، تصدّى فيها أهمّ ما رافق آية الغار من أهواء ونزعات من قِبل المخالفين، والردّ عليهم بعبارات موجزة متقنة، وقبل التعرّض للكتاب، وترجمة المؤلف، أذكر سابقة التمسك بآية الغار في فضل أبي بكر، فأقول وبالله التوفيق:

أوّل من تمسّك بها في فضل أبي بكر[1]، عمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجراح في

---

١. ورد في بعض الأخبار أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا أرسل عليّاً عليه السلام لإبلاغ براءة في موسم الحج وأمره بأخذها من أبي بكر وارجاعه إليه، فرأى فزع أبي بكر لذلك قال له: «أنت صاحبي في الغار»، وفي بعض الروايات بزيادة: «وصاحبي على الحوض» لكن هذه الروايات ـ مضافاً إلى ضعف سندها ـ لا تدلّ على فضيلة لأبي بكر، لأنّه إيهام بأنّه كان في الغار خائفاً مع عدم علم أحد من الناس بمكانهما، فكيف يقدر على تبليغ براءة بملأ من الناس يوم الحج الأكبر؟ مع أنّ الزيادة الثانية موضوعة بلا إشكال لأنّه معارض بما هو أقوى منه من أنّ صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله على الحوض عليّ بن أبي طالب عليه السلام. ولاحظ الإقبال لابن طاووس: ج ٢، ص ٣٨ ـ ٤٢.

السقيفة، بعد أن قال أبو بكر: «أنا أدعوكم إلى أبي عبيدة وعمر، فكلاهما قد رضيتهما لهذا الأمر، وكلاهما أراه له أهلاً»، فقالا معاً: «ما ينبغي لأحد من النّاس أن يكون فوقك، أنت صاحب الغار ثاني اثنين، وأمرك رسول الله بالصلاة، فأنت أحقّ الناس بهذا الأمر»[1].

وبعد عصر السقيفة أيضاً كان مورداً للبحث والمناقشة، فقد روى محمد بن سليمان الكوفي في المناقب بإسناده عن ربيعة السعدي قال: أتيت المدينة، فإذا حذيفة بن اليمان مستلق في المسجد واضع إحدى رجليه على الأخرى، فقال: مرحباً بشخص لم أره قبل اليوم. ممّن أنت؟ قلت: من أهل الكوفة. قال: سل عن حاجتك. قال: قلت: تركت الناس بالكوفة على أربع طبقات:

طبقة تقول: أبو بكر الصديق خير الناس بعد رسول الله ﷺ، لأنّه صاحب الغار وثاني اثنين!

وفرقة تقول: عمر بن الخطاب، لأنّ النبيّ ﷺ قال: اللّهمّ أعزّ الإسلام بعمر بن الخطاب!

وفرقة يقولون: أبو ذر خير الناس، لأنّ النبيّ ﷺ قال: ما أظلّت الخضراء ولا أقلّت الغَبراء ذا لهجة أصدق من أبي ذر.

ثمّ سكت، قال حذيفة: من الرابع؟ قال: ذاك الذي قال له النبيّ ﷺ: هو منّي وأنا منه.

---

١. الإمامة والسياسة ـ لابن قتيبة الدينوري ـ: ج ١، ص ١٤ وفي ط ص ٢٣؛ السقيفة والفدك للجوهري: ص ٥٨ ـ ٥٩، وعنه في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ٦، ص ٧ ـ ٨، ذيل الخطبة (٦٦) في عنوان أخبار يوم السقيفة؛ الاحتجاج للطبرسي: ج ١، ص ١٧ وفي ط: ص ١٧٥، في ذكر طرف ممّا جرى بعد وفاة رسول الله ﷺ، وعنهما في بحار الأنوار: ج ٢٨، ص ١٨٠ و ٣٤٤؛ الدرجات الرفيعة: ص ٣٣١؛ سبل الهدى والرشاد: ج ١٢، ص ٣١٣.

فاستوى حذيفة قاعداً، ثمّ قال: خرج علينا رسول الله ﷺ حاملاً للحسن على عاتقه والحسين على صدره، وقد غاب عقب الحسن في سرّته، فوضعهما يمشيان بين يديه فقال: إنّ من استكمال حجّتي على الأشقياء من أُمّتي التاركين ولاية عليّ بن أبي طالب، ألا إنّ التاركين ولاية عليّ بن أبي طالب هم الخارجون من ديني... (الحديث)[1].

ثمّ نرى في عصر التابعين يتمسّك شيعة آل أبي سفيان بآية الغار في فَضل أبي بكر، فقد روى ابن عساكر بإسناده عن الشعبي أنّه قال: خصّ الله أبا بكر الصديق بأربع خصال لم يخصصن بها أحداً من الناس، سمّاه الصديق ولم يسمّ أحداً الصديق غيره! وهو صاحب الغار مع رسول الله ﷺ ورفيقه في الهجرة، وأمره رسول الله ﷺ بالصلاة والمؤمنون شهود[2].

وبعد عصر التابعين أيضاً كان البحث والكلام في هذه المسألة متداولاً، أذكر بعض المناظرات الواردة في ذلك:

منها ما رواه الشيخ المفيد في الاختصاص في عنوان «حديث هشام بن الحكم ودلائله على أفضليّة عليّ عليه السلام» بإسناده عن عبدالعظيم بن عبدالله قال: قال هارون الرشيد لجعفر بن يحيى البرمكي: إنّي أُحبّ أن أسمع كلام المتكلّمين من حيث لا يعلمون بمكاني؛ فيحتجّون عن بعض ما يريدون، فأمر جعفر المتكلّمين فأُحضروا داره وصار هارون في مجلس يسمع كلامهم، وأرخى بينه وبين المتكلّمين ستراً، فاجتمع المتكلّمون وغصّ المجلس بأهله ينتظرون هشام بن الحكم، فدخل عليهم هشام وعليه قميص إلى الركبة وسراويل إلى نصف الساق، فسلّم على الجميع

---

١. مناقب أمير المؤمنين لمحمّد بن سليمان الكوفي: ج ٢، ص ٤١٠، ح ٨٩٢.

٢. تاريخ مدينة دمشق: ج ٣٠، ص ٢٦٦، ط دار الفكر.

ولم يخصّ جعفراً بشيء، فقال له رجل من القوم: لِمَ فضَّلتَ عليّاً على أبي بكر؛ والله يقول: ﴿ثاني آثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إنّ الله معنا﴾[١]؟

فقال هشام: فأخبِرني عن حزنه في ذلك الوقت؛ أكان لله رضى أم غير رضى؟ فسكت، فقال هشام: إن زعمت أنّه كان لله رضى فلِمَ نهاه رسول الله ﷺ فقال: «لا تحزن»، أنَهاه عن طاعة الله ورضاه؟ وإن زعمت أنّه كان لله غير رضى؛ فلِمَ تفتخر بشيء كان لله غير رضى؟! وقد علمت ما قد قال الله تبارك وتعالى حين قال: ﴿فَأَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢]، ولكنّكم قلتم وقلنا وقالت العامة: «الجنّة اشتاقت إلى أربعة نفر، إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام، والمقداد بن الأسود، وعمّار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري»[٣]، فأرى صاحبنا قد دخل مع هؤلاء في هذه الفضيلة وتخلّف عنها صاحبكم، ففضّلنا صاحبنا على صاحبكم بهذه الفضيلة....[٤]

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في باب «ذكر ما يتقرب به المأمون إلى الرضا عليه السلام من مجادلة المخالفين في الإمامة والتفضيل» من كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام؛ أنّ المأمون جمع جماعة من أهل الحديث وجماعة من أهل الكلام والنظر، وناظرهم في الإمامة، إلى أن قال إسحاق بن حماد بن زيد للمأمون: يا أمير المؤمنين، إنّ الله تعالى يقول في أبي بكر: ﴿ثاني آثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إنّ الله معنا﴾، فنسبه الله عزّ وجلّ إلى صحبة نبيّه ـ ﷺ ـ.

فقال المأمون: سبحان الله، ما أقلّ علمك باللغة والكتاب: أما يكون الكافر صاحباً للمؤمن؟ فأيّ فضيلة في هذا؟ أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قال له صاحبه

---

١. سورة التوبة: الآية ٤٠.

٢. سورة الفتح، الآية ٢٦.

٣. كذا في الاختصاص، وفي غالب الروايات «سلمان» بدل «أبي ذر».

٤. الاختصاص، ص ٩٦ـ٩٧.

وهو يحاوره أكفرت بالّذي خلقك من تراب ثمّ من نطفةٍ ثمّ سوّاك رجلاً﴾[١]، فقد جعله له صاحباً، وقال الهذلي شعراً:

ولقد غدوتُ وصاحبي وحشيّة   تحت الرداء بصيرة بالمشرف[٢]

وقال الأزدي شعراً:

ولقد ذعرت الوحش فيه صاحبي   محض القوائم من هجان هيكل

فصيّر فرسه صاحبه.

وأمّا قوله: ﴿إِنَّ اللهَ مَعَنا﴾، فإنّ الله تبارك وتعالى مع البرّ والفاجر، أما سمعت قوله تعالى: ﴿مَا يَكونُ مِن نَجوَىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رابِعُهُم وَلا خَمسَةٍ إلّا هُوَ سادِسُهُم وَلا أدنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلا أَكثَرَ إلّا هُوَ مَعَهُم أَينَ ما كَانُوا﴾[٣].

وأمّا قوله: «لا تحزن»، فأخبرني مِن حزن أبي بكر، أكان طاعة أو معصية؟ فإن زعمت أنّه طاعة فقد جعلت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينهى عن الطاعة؟ وهذا خلاف صفة الحكيم، وإن زعمت أنّه معصية فأيّ فضيلة للعاصي؟

وخبّرني عن قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيه﴾ علىٰ مَن؟

قال إسحاق: فقلت: على أبي بكر، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان مستغنياً عن صفة السكينة.

قال: فخبّرني عن قوله عزّ وجل: ﴿وَيَومَ حُنَينٍ إذ أَعجَبَتكُم كَثرَتُكُم فَلَن تُغنِ

---

١. سورة الكهف: الآية ٣٧.

٢. قال ابن منظور: قيل: عنى بوحشيّة ريحاً تدخل تحت ثيابه، وقوله: بصيرة بالمُشرف؛ يعني الريح، أي مَن أشرف لها أصابته، والرداء السيف. (لسان العرب، ج ٦، ص ٣٦٨، «وحش»).

٣. سورة المجادلة: الآية ٧.

عَنكُم شَيئاً وَضاقَت عَلَيكُمُ الأَرضُ بِما رَحُبَت ثُمَّ وَلَّيتُم مُدبِرِينَ * ثُمَّ أَنزَلَ اللهُ سَكينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى المُؤمِنِينَ﴾[1]، أتدري من المؤمنون الّذين أراد الله تعالى في هذا الموضع؟ قال [إسحاق]: فقلت: لا.

فقال: إنّ النّاس انهزموا يوم حنين، فلم يبق مع النبيّ ﷺ إلّا سبعة من بني هاشم؛ علي عليه السلام يضرب بسيفه، والعبّاس أخذ بلجام بغلة رسول الله ﷺ، والخمسة يحدقون بالنبيّ ﷺ خوفاً من أن يناله سلاح الكفّار حتّى أعطى الله تبارك وتعالى رسوله ﷺ الظفر، عنى بالمؤمنين في هذا الموضع عليّاً عليه السلام ومَن حضر من بني هاشم، فمن كان أفضل؟ أمَن كان مع النبيّ ﷺ؛ فنزلت السكينة على النبيّ ﷺ عليه؟ أم من كان في الغار مع النبيّ ﷺ ولم يكن أهلاً لنزولها عليه؟

يا إسحاق، مَن أفضل؟ مَن كان مع النبيّ ﷺ في الغار؟ أو مَن نام على مهاده وفراشه؛ ووقاه بنفسه حتّى تمّ للنبيّ ﷺ ما عزم عليه من الهجرة؟ إنّ الله تبارك وتعالى أمر نبيّه ﷺ أن يأمر عليّاً عليه السلام بالنوم على فراشه ووقايته بنفسه، فأمره بذلك، فقال عليّ عليه السلام: أتسلم يا نبيّ الله؟ قال: بلى. قال: سمعاً وطاعة.

ثمّ أتى مضجعه وتسجى بثوبه، وأحدق المشركون به لا يشكّون في أنّه النبيّ ﷺ، وقد أجمعوا على أن يضربه من كلّ بطن من قريش رجل ضربة لئلّا يطلب الهاشميّون بدمه، وعليّ عليه السلام يسمع بأمر القوم فيه من التدبير في تلف نفسه، فلم يدعه ذلك إلى الجزع؛ كما جزع أبو بكر في الغار وهو مع النبيّ ﷺ، وعليّ عليه السلام وحده. فلم يزل صابراً محتسباً، فبعث الله تعالى ملائكته تمنعه من مشركي قريش، فلمّا أصبح قام، فنظر القوم إليه فقالوا: أين محمّد؟ قال: وما علمي به. قالوا: فأنت غدرتنا. ثمّ لحق بالنبيّ ﷺ، فلم يزل عليّ عليه السلام أفضل لما بدأ منه إلّا ما يزيد خيراً حتّى قبضه الله تعالى

---

١. سورة التوبة: الآية ٢٥ و٢٦.

إليه وهو محمود مغفور له...[١].

ومنها ما ورد في وجه تسمية أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بالمفيد، أنّه كان تلميذاً لأبي ياسر غلام أبي الجيش بباب خراسان ببغداد، فقال له أبو ياسر: لِمَ لا تقرأ على عليّ بن عيسى الرُمّاني الكلام وتستفيد منه؟ فقال: لا أعرفه ولا لي به أُنس، فأرسِلْ معي مَن يدلّني عليه.

قال: ففعل ذلك، وأرسل معي مَن أوصلني إليه، فدخلت عليه والمجلس غاصّ بأهله، وقعدت حيث انتهى بي المجلس، وكلّما خفّ النّاس قربت منه، فدخل إليه داخل فقال: بالباب إنسان يؤثر الحضور بمجلسك، وهو من أهل البصرة، فقال: أهو من أهل العلم؟ فقال: غلام لا أعلم إلّا أنّه يؤثر الحضور بمجلسك، فأذن له فدخل عليه فأكرمه، وطال الحديث بينهما، فقال الرجل لعلي بن عيسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ فقال: أمّا خبر الغار فدراية، وأمّا خبر الغدير فرواية، والرواية لا توجب ما توجب الدراية. قال: فانصرف البصري ولم يحر جواباً يورد إليه.

قال الشيخ المفيد ﷺ: فتقدّمت فقلت: أيّها الشيخ مسألة. فقال: هات مسألتك.

فقلت: ما تقول فيمن قاتل الإمام العادل؟ فقال: يكون كافراً. ثمّ استدرك فقال: ظالماً.

فقلت: ما تقول في أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام؟ فقال: إمام.

قلت: فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ قال: تابا.

قلت: أما خبر الجمل فدراية، وأما خبر التوبة فرواية. فقال لي: أكنت حاضراً وقد سألني البصري؟ فقلت: نعم. قال: رواية برواية، ودراية بدراية!

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨، باب ٤٥، ح ٢.

ثمّ سأل عن اسمه وعن أستاذه، وكتب كتاباً إلى شيخه أبي عبد الله وسمّاه مفيداً[١].

وقد تصدّى كثير من العلماء لتفسير الآية، وكتب التاريخ والتفسير والكلام مشحونة بالبحث عن هذه الآية والنقض والإبرام حولها[٢]، وهناك الكثير من الكتب والرسائل الّتي عنيت بتفسير هذه الآية الكريمة، نذكر بعضها:

١ـ شرح المنام، للشيخ المفيد ﵀،[٣] يذكر فيه بحثاً علميّاً، حول الآية الكريمة وأنّها لا تدل على فضيلة لأبي بكر بل تدلّ على ضعف إيمانه، وقد ورد فيه أنّ الشيخ المفيد ﵀ رأى في النوم حلقة دائرة فيها ناس كثير يقصّ فيها رجل، فسأل: من هو؟ قالوا: عمر بن الخطّاب. ففرّق النّاس ودخل الحلقة وسأل عنه عن وجه الدلالة على فضل أبي بكر في آية الغار، فأجاب عمر بأنّها تدلّ على فضله في ستّة مواضع، يذكرها الشيخ ويجيب عنها بأجوبة شافية كافية. سأذكر بعضاً منها في الهامش في موضعه إن شاء الله تعالى.

وقد ذكر المنام الكراجكي في كنز الفوائد[٤]، والطبرسي في الاحتجاج[٥].

٢ـ أخبار الغار لأبي أحمد عبد العزيز بن يحيى الجلودي ـ المتوفى ٣٤٠ هـ ـ[٦].

٣ـ الانتقام ممّن غدر أمير المؤمنين ﵇، لأبي الفتح الكراجكي المتوفى سنة

١. تنبيه الخواطر: ج ٢، ص ٣٠٢ـ٣٠٣؛ السرائر: ج ٣، ص ٦٤٨ـ ٦٤٩.

٢. انظر: الاستغاثة، لأبي القاسم عليّ بن أحمد الكوفي (المتوفى سنة ٣٥٢ هـ)، ص ٢٢ ـ ٢٦، والفصول المختارة للشيخ المفيد، ص ٤٢ ـ ٤٨، والإفصاح له أيضاً، ص ١٨٦ وما بعده، وص ٢٠٩ ـ ٢١٨، والشافي في الإمامة للشريف المرتضى، ج ٤، ص ٢٤ وما بعده.

٣. طبع في آخر المجلد ٨ من مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد.

٤. كنز الفوائد: ص ٢٠٢ وما بعده، ط مكتبة المصطفوي بقم، وفي ط: ج ٢، ص ٤٨.

٥. الاحتجاج: ج ٢، ص ٣٢٦، وفي ط: ص ٦٠٧ (٣٦١).

٦. الذريعة: ج ١، ص ٣٤٣، رقم ١٧٩٣.

(٤٩٩)، والكتاب نقض على ابن شاذان الأشعري فيما أورده في آية الغار[١].

٤ـ إلزام العار لصاحب الغار، للشيخ محمد بن الحسن الإصبهاني المعروف بالفاضل الهندي، صاحب كشف اللثام[٢].

٥ـ چهار آئينه، فارسي في إثبات أربعة أمور، إحداها إثبات دلالة آية الغار على نقيض ما يدعى من الدلالة لها، للفاضل الهندي[٣].

٦ـ العضب التيار في مبحث آية الغار، للمير حامد حسين صاحب العبقات، ذكره حفيده، وقال: إنّه موجودة في خزانته[٤].

٧ـ آية الغار، للشيخ إبراهيم بن محمد الأنصاري الخوئيني الزنجاني[٥].

٨ـ كشف العوار في تفسير آية الغار. وسيأتي الكلام فيه. وقد تكلّم فيها أيضاً القاضي الشهيد ﵀ في الصوارم المهرقة.[٦]

---

١. الذريعة: ج ٢، ص ٣٦٣، رقم ١٤٧٤؛ خاتمة المستدرك: ج ٣، ص ١٣٠.

٢. ذكر هذا العنوان ضمن مجموعة برقم ٤٢ في مكتبة السيد الگلپايگاني بقم المشرفة في أربع ورقات، ويلي هذه الرسالة قصيدة لامية من نظم المؤلّف وهي ٥٥ بيتاً ضَمنها السؤال والجواب عن آية الغار، وجاء في نهايتها: كتب البهاء الاصفهاني بخطّه.

٣. الذريعة: ج ٥، ص ٣١١، رقم ١٤٨١.

٤. الذريعة: ج ١٥، ص ٢٧٧، رقم ١٨٠٥.

٥. موسوعة مؤلفي الإمامية: ج ١، ص ٣٦١.

٦. الصوارم المهرقة، ص ٣٠٧ـ ٣١٠.

ترجمة المؤلف[١]

هو الإمام المؤيّد المسدّد السيّد ضياء الدين نور الله بن السيّد شريف الدين بن السيّد ضياء الدين، المرعشي التستري، ينتهي نسبه الشريف مع ٢١ واسطة إلى السيّد الجليل أبي الحسن علي المرعشي المتصل نسبه الشريف إلى الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام.

ولد في بلدة تستر من خوزستان في جنوب ايران، سنة ٩٥٦[٢]، وبها نشأ وتربى، وأُمّه السيّدة الجليلة فاطمة المرعشية بنت عمّه[٣]، وأمّا والده فهو من أعلام الشيعة الإمامية وقد ينقل عن بعض مؤلفاته ولده الشهيد في بعض تصنيفاته[٤]، وكان شاعراً، ومن شعره على ما نسبه إليه نجله الشهيد، قوله:

١. مصادر الترجمة: أمل الآمل للحرّ العاملي، تكملة أمل الآمل، أعيان الشيعة للسيّد محسن الأمين، طبقات أعلام الشيعة للشيخ آغا بزرگ الطهراني، الذريعة له أيضاً، كشف الحجب والأستار للسيّد إعجاز حسين، خاتمة مستدرك الوسائل للمحدّث النوري، روضات الجنّات للخوانساري، شهداء الفضيلة للعلّامة الأميني، رياض العلماء للأفندي، ريحانة الأدب للمدرّس التبريزي، معجم المؤلّفين لعمر رضا كحّالة، فيض الإله للسيّد جلال الدين المحدّث، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسي تأليف سعيد نفيسى، مقدّمة إحقاق الحقّ للسيّد المرعشي.
أضف إلى ذلك بعض كتب اللغة والمعاجم والفهارس، وقد ذكرته في التعاليق.

٢. طبقات أعلام الشيعة، ج ٥، ص ٦٢٢، شهداء الفضيلة، ص ١٧١، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٨، مقدّمة إحقاق الحقّ (قب).

٣. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ٨٢.
وقال النفيسي في ترجمة القاضي إنّه ابن بنت السيّد شريف العلامة الجرجاني. (تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨٠).

٤. انظر طبقات أعلام الشيعة، ج ٤، القرن العاشر، ص ١٠٣.

خواهی که شود خصم تو عاجز ز سخن
مـی‌بند بـه کـار قـول پـیران کـهن
خصم از سخن تـو چـون نگـردد مـلزم
او را بـه سـخن‌های خـودش کـن مـلزم

ومن شعره قوله:

گـر خـون تـو ریخت خـصم بـد گـوهر تـو
شـد خـون تـو سرخ روئی محـشر تـو
سوزد دل از آنکـه کشـته گشـتی و چـو شمع
جـز دشمـن تـو کس نـبود بـر سر تـو

قال في المشجرة المرعشية: إنّه توفّي بتستر وقبره بها في مقبرة جدّه السيّد نجم الدين محمود المرعشي صاحب المزار المشهور في تستر[1].

وقال العلاّمة الطهراني: وينقل القاضي في المجالس عن خطّ والده؛، فيظهر من دعائه أنّ والده توفّي قبل سنة ٩٩٠ الّتي فرغ فيها من تأليف مجالس المؤمنين.[2]

وله إجازة من الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي معاصر المحقّق الكركي تاريخها ١١ من جمادى الأُولى سنة ٩٤٤.[3]

كان القاضي الشهيد ﷺ متكلّماً حاذقاً، حاضر الجواب، ذات قريحة جيّدة، ومن بديع ما يدلّ على علوّ فطرته وجودة قريحته في أوائل زمان تحصيله؛ ما نقل عنه ولده علاء الملك في محفل الفردوس بهذه العبارة:

إنّه لمّا قدم السيّد الفاضل الأمير عزّ الدين فضل الله اليزدي ﷺ لزيارة المشهد

١. مقدّمة إحقاق الحق: ص ٨٣.
٢. طبقات أعلام الشيعة، ج ٤، القرن العاشر، ص ١٠٣.
٣. الذريعة، ج ١، ص ١٣٤، رقم ٦٢٤، طبقات أعلام الشيعة، ج ٤، ص ١٠٣.

المقدّس الرضوي ـ على مشرفه ألف تحـيّة وسلام ـ جاء ذات يوم إلى خدمة عـمّي ومخدومي الصدر المغفور ـ روح الله روحه ـ[١] وكنت حاضراً في المجلس العالي مـع زمرة من الأكابر، فأخذ السيّد المذكور يذكر ما جرى له في سفر الحجّ قبل ذلك وبيان حال مَن رآهم من الأفاضل والأكابر في الحرمين الشريفين، فوصف الشيخ أبا الحسن البكري الشافعي المصري بالفضل والإنصاف والتجنّب من التـعصّف والاعـتساف، وقال: كنت أُلاقيه أكثر الأوقات وأسأل عنه مشكلات المسائل الشرعيّة في مذهب أهل السنة والشيعة، وكان يجيبني عن ذلك بوجه لطيف، ومن جملة تلك المسائل أنّي قلت له: ما معنى قول الشيعة: إنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة وبعدها؛ مع أنّه لم يكن قبل البعثة شريعة ودين يؤاخذ بأحكامها؟ فأجاب بأنّ مرادهم أنّ النبيّ ﷺ مثلاً كان في سلامة الفطرة ونقاء الطينة بحيث لو كان قبل البعثة شريعة لمـا وقع منه مـا يوجب مؤاخذته في تلك الشريعة.

فلمّا سمعت هذا الجواب من السيّد المذكور سنح في بالي ما هو أقوى منه، وحيث كنت في ذلك الزمان مبتدئاً في التحصيل مشتغلاً بقراءة هداية الحكمة[٢] وما هو من هذا القبيل، أجمعني مهابة ذلك الفاضل الحرّ، لكن ضاق الصدر ولم يسعني السكوت والصبر، فعرضت عليه بـين عـمّي الصـدر؛ أنّ الشـيعة لا يحـتاجون في دفـع ذلك الإشكال إلى الجـواب الذي ذكره شيخ أهل السنّة، لأنّ مِن أُصول الشيعة الإماميّة

١. هو السيّد أسد الله بن زين الدين عليّ بن محمّد، وهو في الحقيقة ابن عمّ والده، وكان السيّد أسد الله متولّياً للصدارة في دولة شاه طهماسب الصفوي بعد المير غياث الدين منصور الشيرازي الدشتكي والمير معزّ الدين الإصفهاني. (محفل الفردوس؛ ترجمة السيّد أسد الله، فيض الإله؛ فيط ـ قكا).

٢. هداية الحكمة في المعقول، متن متين في ثلاثة أقسام: المنطق، الطبيعي، الإلهي، ألّفه أثير الدّين مفضّل بن عمر الأبهري المتوفّى سنة ٦٦٣، وقد اعتنى به المحـقّقون بـالتعليقات والشرح. (الذريـعة، ج ١٤، ص ١٧٣).

قاعدة الحُسن والقُبح العقليّين، فقبل البعثة وإن لم يتوجّه المؤاخذة لفرض عدمه، لكن يتوجّه المؤاخذة بمقتضى قاعدة الحسن والقبح العقليّين. فاستحسن الجواب وأثنى عليَّ بثناء مستطاب، والحمد لله ربّ العالمين[1].

هاجر القاضي ﷺ من تستر إلى مشهد الرّضا عليه السلام وأقام به سنين مكبّاً على الإفادة والاستفادة، فلمّا برع وفاق في جلّ العلوم عزم على الرّحيل إلى بلاد الهند سنة ٩٩٣ لإشاعة المذهب الجعفري، حيث رأى أنّ بتلك الدّيار لا ترفع لآل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم راية، فورد بلدة لاهور غرة شوّال من تلك السنة، فلمّا وقف السّلطان جلال الدّين أكبر شاه التيموري ـ وكان من أعاظم ملوك الهند جاهاً ومالاً ومنالاً ـ على جلالة السيّد ونبالته وفضائله؛ قرّبه إلى حضرته وأدناه، فصار من الملازمين له وممّن يشار إليه بالبنان، ثمّ لمّا توفّي قاضي القضاة في الدولة الأكبرية عيّنه السلطان للقضاء والإفتاء، فامتنع القاضي من القبول، فألحّ الملك عليه، فقبل على أن يقضي في المرافعات على طبق اجتهاده وما يؤدّي إليه نظره بشرط أن يكون موافقاً لإحدى المذاهب الأربعة، وبقي مقرّباً مبجّلاً لدى الملك المذكور، وكان يدرّس الفقه على المذاهب الخمسة؛ الشيعة، الحنفية، المالكية، الحنبلية والشافعية، متقياً في مذهبه، وكان يرجّح من أقوالهم المطابق لمذهب الشيعة الإماميّة، فطار صيت فضائله في تلك الدّيار إلى أن توجّهت إليه أفئدة المحصّلين من كلّ فجّ عميق للاستفاضة من علومه والاستنارة[2].

وفي التذكرة للشيخ علي الملقّب بحزين المعاصر للعلاّمة المجلسي بعد أن نقل

---

١. فيض الإله في ترجمة القاضي نور الله، (يا ـ يه) نقلاً عن «محفل الفردوس».

ولا يخفى أنّ أصل العبارة فارسيّة مذكورة في هامش فيض الإله، وتعريبه من السيّد جلال الدين المحدّث مؤلّف الكتاب.

٢. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص١٥٨، خاتمة مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ٢٧١ في الفائدة الثالثة ضمن ترجمة الشهيد الثاني ﷺ نقلاً عن التذكرة للفاضل الشيخ علي الملقّب بحزين المعاصر للعلاّمة المجلسي.

اشتراط القاضي القضاء على طبق أحد المذاهب وقبول أكبر شاه ذلك: وكان يقضي على مذهب الإماميّة، فإذا اعترض عليه في مورد يلزمهم أنّه على مذهب أحد الأربعة، وكان يقضي كذلك ويشتغل في الخفية بتصانيفه إلى أن هلك السلطان وقام بعده ابنه جهانگير شاه؛ والسيّد على شُغله، إلى أن تفطّن بعض علماء المخالفين المقرّبين عند السلطان أنّه على مذهب الإماميّة، فسعى إلى السلطان واستشهد على إماميّته بعدم التزامه بأحد المذاهب الأربعة وفتواه في كلّ مسألة بمذهب من كان فتواه مطابقاً للإماميّة، فأعرض السلطان عنه وقال: لا يثبت تشيّعه بهذا، فإنّه اشترط ذلك في أوّل قضاوته.[1]

وقال ولد القاضي؛ علاء الملك في ترجمة والده الشهيد ما يقرب هذا:

مظهر فيض الإله، ابن شريف الحسيني نور الله ـ نوّر الله مرقدهما ـ كان مصداقاً أجلى لآية النور؛ إذ ببيانه الشافي اضمحلّت من أُفق الحقائق نيران الصواعق وأستار الديجور، وصار إحقاق الحقّ في غاية الظهور، كأنّه النور في شاهق الطور، فاسمه مطابق للمسمّى... في شهر ربيع الآخر سنة ٩٧٩ توجّه من تستر إلى مشهد الرضا ـ عليه آلاف التحيّة والثناء ـ تشرّفاً بالزيارة وتحصيلاً للعلوم وتكميلاً للكمالات النفسيّة، ووصل جنابه في غرّة شهر الصيام من السنة المذكورة إلى المشهد، وبعد أن حطّ رحل الإقامة في هذا البلد؛ انكبّ على مطالعة العلوم الدينيّة والمعارف اليقينيّة، واشتغل بالاستفادة من محضر العالم النحرير المولى عبدالواحد وغيره من الموالي وعلماء العصر، ولكن بعد ١٢ سنة من إقامته اضطرّه هبوب رياح الحوادث والفتن إلى تركه، فتوجّه إلى بلاد الهند، وبعد حطّ رحله انسلك في سلك المقرّبين عند جلال

---

١. خاتمة مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ٢٧١ في الفائدة الثالثة ضمن ترجمة الشهيد الثاني ﷺ نقلاً عن التذكرة.

الدين محمّد أكبر شاه ملك الهند، والملك يحترمه ويعني بشأنه، وفوّض إليه أمر الصدارة وقضاء العسكر.

ومن الحريّ بالذكر في المقام أنّ ملا عصمة الله أحد مشاهير فضلاء لاهور قال يوماً في محضره الشريف: إنّ كريمة ﴿إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾ [1] تدلّ على جسميّة الروح وتبطل القول بتجرّدها؛ لأنّ البلوغ والحركة إلى الحلقوم والحلق من شأن الجسم لا من شأن المجرّد! فأفاد وأجاب ﷺ بأنّ كلمة الروح ليست لها سبق ذكر في الآية حتّى يرجع الضمير المستتر في «بلغت» إليها، بل الظاهر أنّ الضمير راجع إلى القلوب كما وقعت في الآية الأُخرى: ﴿بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ [2]. وبعد ذلك البيان أفحم المغترّ وصار كملتقم الحجر....

ومن لطائفه اللائقة بالذكر أيضاً أنّ الچلبي التبريزي من الفرقة الصوفية المعروفة بالخاكية؛ وكان في الهند مشهوراً بالفضل وملقّباً بالعلامي، أقام برهاناً على تناهي الأبعاد وبعض المشتغلين عند الرجل أرى صاحب العنوان مسودّة تقرير البرهان، وبعد إمعان النظر فيه زيّفه وأخذ بالاعتراض عليه بوجوه عديدة، وحرّر في عنوان نقل البرهان: «قال بعض أجلاف الخاكيّة»، ولمّا اطّلع الچلبي على وجود الإيراد والاعتراض وعجز عن دفعها والجواب عنها، اشتكى إلى الملك جلال الدين محمّد أكبر ـ أنار الله برهانه ـ بأنّ مير نور الله عدّني من الأجلاف، فأمر الملك بإحضار القاضي، ولمّا حضر بين يديه خاطبه الملك بأنّه ليس من شأنك أن تكتب أنّ الچلبي من الأجلاف! فأجاب القاضي: إنّي كتبت أنّه من الأخلاف؛ وهو صحّف الخاء بالجيم وقرأها: «بعض الأجلاف» وعدّ نفسه منهم. فسكت عن السلطان الغضب،

---

١. سورة الواقعة، الآية ٨٣.

٢. سورة الأحزاب، الآية ١٠.

ونجى القاضي من التعب والعتب.[١]

وقال صاحب تذكرة علماء الهند: قاضي نور الله شوشتري، شيعي مذهب به صفت عدالت ونيک نفسى و حيا و تقوى و حلم و عفاف موصوف، و به علم و جودت فهم و حدّت طبع و صفاى قريحه معروف بود، صاحب تصانيف لايقه كه از آن جمله كتاب مجالس المؤمنين است، توقيعى بر تفسير شيخ فيضى نوشته كه از حيّز تعريف و توصيف بيرون است، طبع نظمى داشت، به وسيلهٔ حكيم ابو الفتح به ملازمت اكبر شاه پيوست، شيخ معين قاضى لاهور كه به وجه ضعف پيرانه سال معزول شده به جايش قاضى نور الله به عهدهٔ قضاى لاهور از حضور اكبرى منصوب گرديد، و انصرام آن عقده به ديانت و امانت كرد، در سنهٔ هزار و نوزده هجرى وفات يافت[٢].

حول كلمة المرعشي

المرعشي نسبة إلى جدّه الشريف الأجل الفقيه الزاهد المحدث أبي الحسن عليّ بن عبد الله بن محمّد بن الحسن بن الحسين الأصغر بن الإمام زين العابدين عليه السلام، وكان قد نزل بلدة مرعش بين الشام وتركيا وبها دفن، فاشتهاره بالمرعشي من باب النسبة إلى تلك البلدة.

قال ياقوت الحموي: مرعش ـ بالفتح ثمّ السكون، والعين مهملة مرفوعة وشين معجمة ـ: مدينة في الثغور بين الشام وبلاد الروم، لها سوران وخندق وفي وسطها

١. فيض الإله في ترجمة القاضي نور الله، (يا ـ يه)نقلاً عن «محفل الفردوس».

ولا يخفى أنّ أصل العبارة فارسيّة مذكورة في هامش فيض الإله، وتعريبه من السيّد جلال الدين المحدّث مؤلّف الكتاب.

٢. فيض الإله في ترجمة القاضي نور الله، ص ٣٠.

حصن عليه سور يعرف بالمرواني، ثمّ أحدث الرشيد بعده سائر المدينة وبها ربض يعرف بالهارونيّة...[١].

وقال في مراصد الاطلاع: مرعش ـ بالفتح ثمّ السكون والعين مهملة مفتوحة وشين معجمة ـ: مدينة بالثغور بين الشام وبلاد الروم، أحدثها الرّشيد لها سوران، وفي وسطها حصن يسمى المرواني، كان بناه مروان الحمار، ولها ربض يعرف بالهارونيّة[٢].

وقال السمعاني في الأنساب: المرعشي ـ بفتح الميم وسكون الراء وفتح العين المهملة وفي آخرها الشين المعجمة ـ: هذه النسبة إلى مرعش وهي بلدة من بلاد الشّام وظنّي أنها من بلاد الساحل، خرج منها جماعة من أهل العلم:

منهم أبو عمر عبد الله بن يزيد الذهلي المرعشي ـ إلى أن قال ـ: ومرعش اسم علوي انتسب إليه أبو جعفر المهدي بن إسماعيل بن إبراهيم، وهو يعرف بناصر بن أبي حرب إبراهيم بن الحسين وهو يعرف بأميرك بن إبراهيم بن عليّ، وهو المرعش بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، العلوي المرعشي، يعرف بناصر الدّين، ذكر له نسبه هذا أحمد بن عليّ العلوي النسّابة السقّاء، قاطن متميّز، سافر إلى الحجاز والعراق وخراسان وما وراء النهر والبصرة وخوزستان، ورأى الأئمّة وصحبهم، وكان بينه وبين والدي ﷺ صداقة متأكدة، ولد بـ«دهستان» ونشأ بجرجان وسكن في آخر عمره «سارية مازندران»، حدّث لي أنّه سمع ببغداد أبا يوسف عبد السّلام بن محمّد بن يوسف القزويني، وبالكوفة أبا الحسين أحمد بن محمّد بن أحمد بن جعفر الثقفي، وبجرجان أبا القاسم إسماعيل بن مسعدة

---

١. معجم البلدان: ج ٥، ص ١٠٧، «مرعش».

٢. مراصد الاطلاع: ج ٣، ص ١٢٥٩.

الإسماعيلي، وباصبهان أبا عليّ بن الحسن بن عليّ بن إسحاق الوزير، وبنهاوند أبا عبد الله الحسين بن نصر بن مرهف القاضي، وبالبصرة أبا عمرو محمّد بن أحمد بن عمر النهاوندي وطبقتهم، وكان يرجع إلى فضل وتميز، وكان غالياً في التشيع معروفاً به، لقيته بمرو أوّلاً وأنا صغير ثمّ لقيته بسارية، وكتبت عنه شيئاً يسيراً، وكانت ولادته في صفر سنة ٤٦٢ بدهستان وتوفي في شهر رمضان سنة ٥٣٩[١].

وقال الزبيدي في تاج العروس ما لفظه مازجاً بالقاموس: ومرعش ـكمقعدـ: بلد بالشام قرب أنطاكية، وفي الصحاح بلد في الثغور من كور الجزيرة، هكذا ذكره، والصواب أنّه من الشام لا من الجزيرة متاخم الروم ـإلى أن قال:ـ والمرعش ـكمكرم ومقعدـ: جنس من الحمام وهو الذي يحلق في الهواء، نقله الجوهري...[٢].

وقال القاضي الشهيد ﷺ في كتاب مجالس المؤمنين ما ترجمته على سبيل الاختصار: إنّ مرعش على ما في الصّحاح اسم بلدة في جزيرة الموصل، ويستفاد من كلام السيّد عز الدين النسّابة أنّه اسم حصن بين ارمنية وبين دياربكر، وقال: الظاهر اتّحاد القولين بحسب المآل، وأنّ المستفاد من كلام السيّد عزّالدّين المذكور انتساب السيّد أبي الحسن علي المرعشي إلى تلك البلدة، وأنّه كان شريفاً جليلاً أميراً كبيراً ـإلى أن قال: ـ الأولى حمل مرعش على معنى آخر وهي الحمامة المحلّقة المتعالية في الطيران، اشتهر عليّ المذكور به لعلوّ شأنه ورفعة محلّه، وجعل كلام السمعاني مؤيّداً لهذا ـإلى أن قال:ـ إن السّادة المرعشية انشعبوا إلى أربعة فرق: منهم من سكن طبرستان، ومنهم من خرج من طبرستان ونزل بلدة تستر، ومنهم من هاجر من طبرستان إلى إصبهان، ومنهم من توطّن بقزوين، فيهم الأمراء والوزراء والأفاضل،

---

١. الأنساب للسمعاني: ج ٥، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

٢. تاج العروس: ج ٤، ص ٣١٣، «رعش».

وبيدهم سدانة بقعة (شاه زاده حسين) المزار المشهور بتلك البلدة، إلخ.[١]

أوّل من هاجر من أجداده من آمل إلى تستر هونجم الدين محمود بن أحمد بن الحسين بن محمّد بن حمزة بن علي.[٢]

وقال السيّد علي خان المدني الشيرازي في ترجمة السيّد أحمد بن علي العلوي الحسيني المرعشي: المرعشي ـ بضمّ الميم وسكون الراء المهملة وكسر الشين المعجمة ـ نسبة إلى مرعش؛ وهو لقب لجدّه علّي بن عبدالله بن محمّد بن بن الحسن[٣] بن الحسين الأصغر بن زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، لقّب به لأنّه كان به رعشة، وتشبيهاً له بمرعش؛ وهو جنس من الحمام يحلق في الهواء، والله أعلم.[٤]

وقال المدرّس التبريزي في هامش كتابه بعد نقل كلام السيّد علي خان في الدرجات الرفيعة: بنا بر مشهور او اوّلين كسى بود كه بدين لقب ملقّب؛ وسادات آل مرعش كه از معروف‌ترين خانواده‌هاى جليلۀ اصيله بوده وبنام مرعشيّۀ اصفهان، مرعشيّۀ شوشتر، مرعشيّۀ قزوين، مرعشيّۀ مازندران، به چهار شعبه منشعب بوده واعيان وزرا وعلماء وحكما وادبا وطبقات ديگر از ايشان برخاسته‌اند؛ به همين سيّد على مرعش منسوب، وهر يكى از ايشان به مرعشى موصوف، ومجموع اين سلسله به مرعشيون يا آل مرعش مشهور، وما نيز بعضى از ايشان را تذكر خواهيم داد، وتشخيص اينكه مرعشي البلدة يا مرعشي النسب است موكول به قرائن ويا نظر

---

١. فيض الإله (قيج ـ قيد)، مقدمة إحقاق الحقّ، ص ١٩٩.

٢. ترجمة القاضي نور الله من مجالس المؤمنين (أوائل المجلس ٥)، الذريعة، ج ١، ص ٢٩٠، رقم ١٥٢١ (إحقاق الحقّ)، مقدّمة إحقاق الحقّ، ج ١ (فد).

٣. هذا هو الصحيح، وصحّف في المطبوعة من الكتاب بـ«الحسين».

٤. الدرجات الرفيعة، ص ٥٢٠، الطبقة الرابعة في سائر العلماء.

خود ارباب رجوع بوده، وشايد در بعض موارد مصرّح باشد، على الجملة ظاهر اكثر تراجم آنكه مرعشيه گفتن اين سلسله همانا به جهت انتساب به سيّد على مرعش بن عبدالله مذكور است، لكن در تنقيح المقال ضمن شرح حال حسن بن حمزة بن علي از بعض كتاب‌هاى شهيد اوّل نقل كرده كه مرعش؛ لقب يحيى بن علي بن عبدالله بوده، ومرعشيه نيز بدو منتسب مى‌باشند، بارى لفظ مرعشى در اصطلاح رجالى لقب احمد بن حسن بن علي واحمد بن على وبعضى ديگر است.[1]

مشايخه

أخذ السيّد الشهيد العِلم في أوان شبابه من علماء بلدته تستر، وأوّلهم والده السيّد شريف الدين، فقرأ عليه الكتب الأربعة، وكتب الأصول والفقه والكلام، وقرأ فيها على المولى عبدالرحيم التستري[2]، ثم انتقل في سنة ٩٧٩ إلى مشهد الرضا عليه السلام وكان عمره يوم ذاك ثلاث وعشرين سنة، وحضر درس المولى عبد الواحد التستري وكان من مشاهير أهل الفضل في عصره، كما أخذ عن غيره من العلماء في هذه المدينة المقدّسة.

قال العلاّمة الطهراني: عبدالواحد بن علي التستري نزيل مشهد خراسان؛ استاد القاضي نور الله الشهيد ١٠١٩، له «شرح مبادئ الوصول»[3]، استنسخه القاضي نور الله بخطّه، واستنسخ عن نسخة القاضي؛ الفاضل الخواجه شير محمّد بن خواجه

١. ريحانة الأدب، ج ٥، ص ٢٨٧ـ٢٨٨.

٢. أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩.

وفي شهداء الفضيلة، ص ١٧٢: قرأ في تستر على المولى عبدالوحيد التستري.

٣. الذريعة ج ١٤، ص ٥٢، رقم ١٧٠٦، وفيه: وهي ناقصة، أوّل الموجود منها: «الفصل الأوّل في اللغات: اللغة من لغى يلغي...».

عميد الملك، وكتبه بخطّه وصرّح بتلك الخصوصيّات في نسخته الموجودة في «الرضويّة» الّتي أوقفها الخواجه شير محمّد مع كتب كثيرة أُخرى لتلك الخزانة، وله أيضاً حاشية على شرح مختصر الأُصول العضديّة[1]، دوّنها ورتّبها تلميذة سنة ١٠٥٢ في كتب مدرسة فاضل خان، وتنسب هذه الحاشية إلى القاضي لتدوينه وترتيبه لها، وصرّح ولد القاضي نور الله في «محفل فردوس» أنّ والده هاجر من تستر إلى خراسان [سنة] ٩٧٩ وكان بها اثني عشر سنة يقرأ العلوم الدينيّة على العالم النحرير المولى عبد الواحد وغيره من العلماء، وفي غرّة شوّال سنة ٩٩٢ توجّه إلى الهند.[2]

وله ترجمة مفصّلة في محفل الفردوس، وعدّ فيه من كتبه: «شرح تهذيب الأُصول»، و«شرح المبادئ»، و«شرح الإرشاد»، و«حاشية شرح المختصر للعضدي»، و«حاشية كنز العرفان»، و«حاشية شرح التجريد»، و«حاشية شرح القديم»، و«حاشية شرح الهداية»، و«حاشية شرح الشمسيّة»، و«حاشية تهذيب المنطق»، و«حاشية حاشية الخطائي»، و«حاشية شرح هداية الأُصول الحديث»، وحاشية رسالة العمل بقول الميّت»، و«حاشية إثبات الواجب لملا أبي الحسن الكاشي»، و«تكملة الحساب»، و«الأنموذج».[3]

---

١. الذريعة، ج ٦، ص ١٣١، رقم ٧٠٥، وفيه: ... لم تكن مهذّبة فدوّنها وهذّبها القاضي نور الله؛ ولذا قد تنسب إليه، أوّلها: «حمداً لمن تعذّر مختصر من آلائه»، توجد نسختها في «الفاضليّة» كما في فهرسها: ص ١٠٣، كتبها عبدالحليم أبو الخير أحمد بن عبد الرحمان القارئ اللاهوري في ١٠٥٢.

٢. طبقات أعلام الشيعة، ج ٤، ص ١٣٦.

٣. فيض الإله (قب ـ قج) نقلاً عن محفل الفردوس.

كلمات العلماء في حقّه

قال الميرزا عبد الله الأفندي ﷺ: السيّد الجليل الأوّاه ضياء الدين القاضي نور الله بن السيّد الشريف الدين الحسيني المرعشي التستري الشهير بالأمير، الساكن بالبلاد الهندية، صاحب كتاب مجالس المؤمنين بالفارسيّة وغيره من التصانيف الكثيرة الجيّدة والتآليف الغزيرة الحسنة المفيدة، وهو ﷺ فاضل، عالم، ديّن، صالح، علّامة، فقيه، محدّث، بصير بالسير والتواريخ، جامع للفضائل، ناقد في كلّ العلوم، شاعر، منشئ مجيد في قدره، مجيد في شعره، وله يد في النظم بالفارسيّة والعربيّة، له أشعار وقصائد في مدح الأئمة عليهم السلام مشهورة...[١]

وقال العلاّمة المجلسي ﷺ: السيّد الرشيد الشهيد التستري ـ حشره الله مع الشهداء الأوّلين ـ بذل الجهد في نصرة الدين المبين، ودفع شبه المخالفين، وكتبه معروفة...[٢]

وقال الشيخ الحرّ العاملي ﷺ ـ صاحب وسائل الشيعة ـ في أمل الآمل: القاضي نور الله الشوشتري فاضل، عالم، محقّق، علّامة، محدّث، له كتب...[٣]

وفي ترجمة القاضي الشهيد في تتمّة أمل الآمل: أحد أركان الدهر وأفراد الزمان، العالم العَلَم العلاّمة، المتكلّم الفريد، والمناظر الوحيد، والمجاهد السعيد، بحر العلوم، ومخرس الخصوم، متبحّر في كلّ العلوم، ومصنّف في سائر الفنون، حسن التقرير، جيّد التحرير، نقيّ الكلام، محقّق، مدقّق، طويل الباع، واسع الاطلاع، من بيت شرف وعلم ورئاسة، وفضل وسياسة، له آباء حكماء، رؤساء، قدوة.[٤]

---

١. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٥.
٢. مقدّمة بحار الأنوار، ج ١، ص ٤١.
٣. أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٣٦، رقم ١٠٣٧.
٤. أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٨.

وقال العلّامة الأميني ﷺ: نور الله بن السيّد شريف... كعبة الدين ومناره، ولجّة العلم وتيّاره، بلج المذهب السافر، وسيفه الشاهر، وبنده الخافق، ولسانه الناطق، أحد من قيّظه المولى للدعوة إليه، والأخذ بناصر الهدى، فلم يبرح باذلاً كلّه في سبيل ما اختاره له ربّه حتّى قضى شهيداً، وبعين الله ما أهريق من دمه الطاهر، هبط البلاد الهنديّة فنشر فيها الدعوة، وأقام حدود الله، وجلى ما هنالك من جهل دامس ببلج علمه الزاهر، ولعلّه أوّل داعية فيها إلى التشيّع والولاء الخالص، تجد الثناء عليه متواتراً في «أمل الآمل» و«رياض العلماء» و«روضات الجنّات»، و«الإجازة الكبيرة» لحفيد السيد الجزائري، و«نجوم السماء» و«المستدرك» و«الحصون المنيعة» وغيرها من المعاجم.

كان المترجم له من أكابر علماء العهد الصفوي معاصراً لشيخنا البهائي...[1]

وقال العالم الفاضل عبدالقادر بن ملوك شاه البدواني من علماء العامّة، في الجزء الثالث من كتابه الموسوم بمنتخب التواريخ عند ذكر تراجم الفضلاء الّذين أدرك أكثرهم وتلمّذ عندهم:

قاضى نور الله شوشترى اگر چه شيعى مذهب است، امّا بسيار به صفت نصفت وعدالت ونيک نفسى وحيا وتقوى وعفاف واوصاف اشراف موصوف است، وبه علم وحلم وجودت فهم وحدّت طبع وصفاى قريحه وذكاء مشهور است، صاحب تصانيف لايقه است، توقيعى بر تفسير مهمل شيخ فيضى نوشته كه از حيّز تعريف و توصيف بيرون است، و طبع نظمى دارد و اشعار دلنشين مى‌گويد، بوسيلهٔ حكيم ابوالفتح به ملازمت پادشاهى پيوست، و زمانى كه موكب منصور به لاهور رسيد و شيخ معين قاضى لاهور را در وقت ملازمت از ضعف و پيرى و فتور در قوا

١. شهداء الفضيلة، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

سقطه‌ای در دربار واقع شده رحم بر ضعف او آورده فرمودند که شیخ از کار بازمانده، بنابر این قاضی نور الله به آن عهده منصوب ومنسوب گردید، و الحقّ مفتیان ماجن و محتسبان حیّال محتال لاهور را که به معلم الملکوت سبق می‌دهند، خوش به ضبط درآورده، و راه رشوت را بر ایشان بسته و در پوست پسته گنجانیده چنانچه فوق آن متصور نیست، و می‌توان گفت که قائل این بیت او را منظور داشته و گفته که:

توئی آن کس که نکردی به همه عمر قبول

در قضا هیچ ز کس جز که شهادت ز گواه

روزی در منزل شیخ فیضی تفسیر نیشابوری در میان بود، در کریمهٔ ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن إنّ الله معنا﴾[1] که به اجماع مفسّرین در شأن صدّیق اکبر ﷺ واقع شده می‌گفت که اگر مراد از این صحبت لغوی است مفید مدح نیست، و اگر اصطلاحی است که اهل اصول حدیث قرار داده‌اند؛ که آن اوّل بحث است و مصاحبت ممنوع، گفتم: از طفلی هم که زبان عربی می‌دانسته باشد بپرسند خواهد گفت که این آیت دلالت صریح بر مدح می‌کند نه ذمّ، و همچنین کافری زنگی و یهودی و هندوی نیز که دانای زبان عربی باشد. و مباحثه بسیار شد، و شیخ فیضی بنابر عادت زشت خویش جانب قاضی را با آنکه از هر دو جانب بیگانهٔ مطلق بود گرفت، ناگاه در تفسیر نیشابوری نیز مؤیّد همین سخن من برآمد با زیادتی آنکه: اگر به فرض و تقدیر رسول ﷺ را در آن وقت داعی حق می‌رسید؛ معیّن از برای وصایت صدّیق اکبر ﷺ بود نه دیگری[2].

---

١. سورة براءة: الآية ٤٠.

٢. فيض الإله: ص ٢٨ ـ ٢٩، نقلاً عن منتخب التواريخ: ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

أقول: يظهر من هذه الترجمة أنّ القاضي كان معروفاً بالتشيّع وأنّه ما كان يتّقي من أحد، فلعلّ قتله لم يكن لمجرّد تشيّعه، بل العلّة الأصليّة هو حسد معاصريه وقضاة عصره إيّاه على تقدّمه عليهم في الفضل والكمال وتصدّيه لمنصب القضاء وسدّه عليهم أبواب الرشاء والارتشاء، كما هو مصرح به في هذه الترجمة، نعم التمسّك بتشيّعه إنّما كان عنواناً لهم لإعمال غرضهم الشخصي وبغضهم الباطني وحقدهم المضمر، كما استظهر ذلك السيّد جلال الدين الحسيني بعد نقل الترجمة المتقدّمة[١].

وقال الميرزا محمّد علي المدرّس التبريزي: السيّد السعيد، العالم الجليل، الفاضل النبيل، قاضي نور الله بن السيّد شرف الدين المرعشي الشوشتري، ينتهي نسبه الشريف مع ٢١ واسطة إلى السيّد علي المرعش ـ جدّ السادات المرعشيّة ـ ومع ٢٦ واسطة إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، من أعاظم العلماء الإماميّة في العهد الصفوي، فقيه، أُصولي، محدّث، رجالي، أديب، رياضي، معقولي، منقولي، متكلّم، جدليّ، شاعر ماهر، صاحب الكمالات الظاهرية والمعنوية، والنفسانيّة والروحانية...[٢]

أولاده

أعقب القاضي نور الله رحمه الله خمسة أولاد، وهم علماء أذكياء شعراء نبلاء، وهم:

١ ـ السيّد شريف الدّين بن نور الله، كان من أجلّة العلماء في عصره، ولد يوم الأحد ١٩ ربيع الأول سنة ٩٩٢، تلمّذ على والده في الحديث والتفسير والكلام، وعلى المولى عبدالله التستري في الحديث، وعلى الشيخ البهائي في الفقه، وعلى السيّد تقي الدين النسّابة الشيرازي في الفقه وأصوله، وعلى السيّد ميرزا إبراهيم الهمداني في

١. فيض الإله: ص ٢٩ ـ ٣٠.

٢. ريحانة الأدب، ج ٣، ص ٣٨٤، في عنوان «صاحب مجالس المؤمنين».

المعقول والعرفان وغيرهم، له تصانيف وتآليف، منها: حاشية على شرح المختصر للعضدي، وحاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على شرح المطالع، ورسالة في عويصات العلوم، توفّي يوم الجمعة ٥ ربيع الثاني سنة ١٠٢٠ ببلدة «آگرة» من بلاد الهند ودفن بها[١].

وقال أخوه علاء الملك في محفل الفردوس: وله من التأليفات: «حاشية تفسير البيضاوي»، و«حاشية مبحث الجواهر من الحاشية القديمة»، و«حاشية شرح المختصر» للعضدي، و«حاشية حاشية المطالع»، و«رسالة مشتمل على تسعة أبحاث في فنون شتّى».[٢]

٢ ـ السيّد محمّد يوسف بن نور الله الحسيني المرعشي، تلمّذ على والده المكرّم وغيره.[٣]

قال أخوه السيّد علاء الملك في حقّه: السيّد محمّد يوسف بن نور الله ـ نوّر الله باله بولاه ـ

على خصال ومحمّد شعار ويوسف خلق

كه اين سه نور از اوضاع او بود شاعل

سيادت از نسب سربلند او عالى، وسعادت از سبب پاى بوس او حالى...[٤]

٣ ـ السيّد العلامة علاء الملك بن نور الله، كان من أفاضل عصره، فقيهاً محدّثاً مورّخاً حكيماً متكلماً شاعراً بارعاً، تلمّذ على والده الشهيد وعلى غيره من الأعلام، له تآليف وتصانيف:

---

١. مقدّمة الإحقاق، ص ١١٠، فيض الإله (قيو).

٢. فيض الإله (قيو) نقلاً عن محفل الفردوس.

٣. مقدّمة إحقاق الحق، ص ١١٠.

٤. فيض الإله (قيو).

منها كتاب أنوار الهدى في الالهيّات، والصراط الوسيط في إثبات الواجب، وكتاب محفل الفردوس[١] في تراجم أُسرته وبعض الأفاضل وفوائد جمّة، ومن تآليفه كتاب المهذّب في المنطق.

قال السيّد المرعشي ﷺ: وليعلم أنّ السيّد علاء الملك هذا غير السيّد علاء الملك بن السيّد عبد القادر المرعشي القزويني الذي كانت بيده تولية بقعة «شاهزاده حسين» في قزوين، وكثيراً ما يختلط الأمر على البسطاء في علم التراجم.

قال في صبح گلشن (ص ٢٩٠ ط بهوپال) ما محصّله: إنّ هذا السيّد الجليل عيّنه السلطان شاه جهان ملك الهند معلّماً لولده محمّد شجاع، وكان شاعراً فمنه قوله:

اى چشم تو بر بستر گل خواب كند زلف تو به روز سير مهتاب كند
رو را همه كس بسوى محراب آرد جز چشم تو كو پشت بمحراب كند[٢]

٤ ـ السيّد أبو المعالي بن نور الله، قال في المشجّرة ما محصله: إنّه كان من العلماء الأذكياء، ولد يوم الخميس ٣ ذي القعدة سنة ١٠٠٤، وتوفّي في ربيع الثاني ١٠٤٦، تلمّذ لدى أخيه الشريف والمولى حسن التستري والسيّد محمّد الكشميري وغيرهم، له تآليف وتصانيف، منها كتاب في معضلات العلوم، رسالة في نفي رؤيته تعالى، رسالة في الجبر والتفويض، تعليقة على تفسير البيضاوي، كتاب في شرح الألفيّة في النحو.[٣]

وذكر ترجمته أخوه علاء الملك في محفل الفردوس وعدّ من تأليفاته ـ مضافاً على ما تقدّم ـ ديوان الشعر.[٤]

---

١. في كشف الحجب والأستار، ص ٤٠٠، رقم ٢٢١٠: «الفردوس».
٢. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ١١٠ـ ١١١.
٣. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ١١١.
٤. فيض الإله (قبح).

٥ ـ السيّد علاء الدولة بن قاضي نور الله، قال في المشجرة: كان من الأذكياء والشعراء، ولد في ٤ ربيع الأول ١٠١٢ ببلاد الهند، وقرأ العلوم الآلية على إخوته الكرام، وعلى المولوي محمّد الهندي، وجاد خطّه بحيث كان يعدّ من مشاهير الخطاطين، له تصانيف وتآليف، منها كتاب البوارق الخاطفة والرواعد العاصفة في الردّ على الصواعق المحرقة، وحاشية على شرح اللمعة، وعلى المدارك، وعلى تفسير القاضي، وديوان شعر وغيرهم.[١]

مصنفاته ومؤلّفاته

قال السيّد المرعشي ﷺ في مقدّمة إحقاق الحق: وهذا السيّد الجليل ممّن وفقه الله تعالى بكثرة التأليف والتصنيف المشفوعة بجودة التحرير وسلاسة التعبير والتقرير، جزلة العبارة، لطيفة الإشارة، مليحة البيان، الآخذة بمجامع القلوب، منيرة الأبصار، جاذبة الأفئدة، وقد سرد أسمائها العلّامة النحرير راوية التراجم والسير مولانا الميرزا عبد الله الأفندي، وصاحب المشجّرة المرعشيّة، والعلّامة والدي المبرور السيّد شمس الدين محمود الحسيني المرعشي المتوفى ١٣٨٨ في كتابه مشجرات العلويين (مخطوط)، ونحن نقلنا عن هذه الكتب الثلاث وأضفنا إليها ما وقفنا عليه من تآليفه الّتي لم تذكر في تلك الزبر، وسردنا الأسماء الّتي وقفنا عليها، وأنّا على يقين من أنّه قد بقيت عدّة من تآليفه لم نقف عليها وعلى أسمائها في معاجم التراجم، فإنّ هذا المولى الشهيد مجيد مجيد في فنّ التحرير، مكثر معدود في طبقة المكثرين المحقّقين، ومن محاسنه حسن خطّه وجودته بحيث يعدّ من الخطاطين، ومن محاسنه أيضاً صحّة كتاباته وخلوّها من

١. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ١١١.
وله ترجمة في محفل الفردوس، نقل بعضها في فيض الإله (قيح).

الغلط والتحريف، ودقّته في تصحيحه، كما هو غير خفي على من وقف ونظر إلى تلك الآثار.[١]

أقول: كما قال السيّد المرعشي ﷺ كان السيّد الشهيد ﷺ كثير التأليف والتصنيف، وله آثار عديدة هامّة، وقد ورد كثير من آثاره في الذريعة، وورد كثير منها في ترجمته في رياض العلماء[٢] وأعيان الشيعة وشهداء الفضيلة ومحفل الفردوس لولده[٣]، وأنا أذكر هنا أسماء مؤلّفاته من مقدّمة الإحقاق وأذكر سائر المصادر في الهامش، فما لم أذكر في الهامش له مصدراً فمن مقدّمة إحقاق الحقّ وحدها، وأحذف منها بعض المكرّرات، وما لم يكن في مقدّمة الإحقاق أُشير إليه في الهامش، وها هي أسماء الكتب:

٣ ـ إحقاق الحق وإزهاق الباطل[٤].

٤ ـ أجوبة مسائل السيد حسن الغزنوي[٥].

٥ ـ أجوبة سؤالات مير يوسف علي الحسيني الأخباري في مسألة اطلاع النبيّ على ضمائر جميع النّاس في جميع الأحوال والأزمان.[٦]

---

١. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ٨٩ـ ٩٠.

٢. نقل كثيراً منها عن المكتوب الموجود على ظَهر كتاب مجالس المؤمنين.

٣. أورده في المحفل الخامس الذي يكون في ترجمة نفسه وذكر في ضمنه ترجمة والده.

٤. كتاب كبير واسع المادة، نقد فيه القاضي الفضل بن روزبهان في ردّه على العلّامة الحلي في كتاب نهج الحق وكشف الصدق، ردّه فيه رداً منطقياً ببيان واف، وقد ذكره جميع من تعرّض لترجمة السيّد الشهيد ﷺ، وقد طبع مراراً، واستدركه السيّد المرعشي ﷺ في مجلّدات، لكن بقي منه بقيّة لم يطبع إلى الآن.

٥. شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، وفيهما: «جواب أسألة السيّد حسن»، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «رسالةجواب أسألة الشيخ حسن».

٦. من أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩.

٦ ـ الأجوبة الفاخرة.[١]

٧ ـ إلزام النواصب في الرد على الميرزا مخدوم الشريفي[٢]، وقد ترجمه الاستاذ العلّامة الآية الميرزا محمد علي الچهاردهي، وطبعت باهتمام حفيده الفاضل الميرزا مرتضى المدرّسي.

٨ ـ إلقام الحجر في الردّ على ابن الحجر.[٣]

٩ ـ أُنس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد[٤].

١٠ ـ بحر الغدير في إثبات تواتر حديث الغدير سنداً ونصيّته دلالةً.[٥]

١١ ـ البحر الغزير في تقدير الماء الكثير[٦].

١٢ ـ تذهيب الأكمام في شرح تهذيب الأحكام؛ لشيخ الطائفة ﷺ.[٧]

---

١. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣.

٢. كذا في مقدّمة الإحقاق، ولم أر في سائر المصادر كتاباً بهذا الإسم للقاضي الشهيد، والظاهر أنّ هذا الكتاب هو الذي يأتي باسم «مصائب النواصب».

٣. الذريعة، ج ٢٦ (المستدركات)، ص ٥٥، رقم ٢٥٣: «إلقام الحجر في ردّ سخائف ابن حجر»، وقال: توجد نسخة منه في ايران.

٤. كذا في غالب المصادر، ويعرف أيضاً بـ: «مونس الوحيد في تفسير سورة العدل والتوحيد»، وقد حقّقت هذه الرسالة وسيأتي الكلام حولها في مقدّمتها.

٥. أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦.

٦. كشف الحجب والأستار، ص ٢٤٩، رقم ١٣١٥: «رسالة في تقدير الماء الكثير الذي حكم عليه الشارع بالتطهير»، محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣، الذريعة، ج ٣، ص ٤٣، رقم ٩٢ وفيه: أوّله: «الحمد لله الذي أنزل علينا زلازل التحقيق من سماء الاستدلال»، يوجد ضمن مجموعة من رسائل القاضي بخطّ أحمد بن الحسين في سنة ١٠٩٢ في مكتبة الشيخ محمّد السماوي بالنجف.

٧. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، الذريعة، ج ٤، ص ٥٣، رقم ٢١٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١ و٦٦٣، كشف الحجب والأستار، ص ١١٠، رقم ٥٠٩ وقال: وهو شرح حامل ⇦

١٣ ـ تشبيه أقوال أهل الخلاف بالشبهات المشهورة عن إبليس.[١]

أقول: لعلّه نفس الرسالة الّتي تأتي باسم «رسالة في جواب شبهات الشيطان».

١٤ ـ التعليقة على روضة الكافي.

١٥ ـ تعليقات على شرح القاضي يحيى الشافعي.[٢]

١٦ ـ تفسير القرآن في مجلّدات.

١٧ ـ تفسير آية الرؤيا.[٣]

١٨ ـ تفسير آية ﴿سبع بقرات سمان﴾.[٤]

١٩ ـ تحفة العقول.[٥]

⇦المتن، حسن جيّد، ذكر في مقدّمته ماهيّة علم الحديث وأُصوله وبيان الحاجة إليها، وبعض مسائل علم أُصول الحديث ومصطلحاتهم، وغير ذلك ما يعين لناظر الكتاب، وظفرت أنا على نسخة كانت بخطّه ﷺ، وقد وقفها ولده محمّد علي في سنة ١٠٥٣.

وأورده أيضاً باسم «حاشية تهذيب الأحكام في الحديث» وقال: إنّ اسمها «تذهيب الأكمام»: ص ١٧١، رقم ٨٥٧، وفي ص ٣٢٩، رقم ١٧٩٩ باسم «شرح تهذيب الأحكام» وقال: اسمه: «تذهيب الأكمام». شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦ وفيها: «شرح تهذيب الحديث».

١. من تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٢. من أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩.

٣. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ١٢٧، رقم ٦١٥، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «رسالة تفسير الرؤيا»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٤. من كشف الحجب والأستار، ص ١٢٧، رقم ٦١٥، وتاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٥. كشف الحجب والأستار، ص ١٠٦، رقم ٤٩١، الذريعة، ج ٣، ص ٤٥٤، رقم ١٦٥٥، شهداء ⇦

٢٠ ـ حاشية على الألفيّة.[١]

٢١ ـ حاشية على إلهيّات شرح التجريد.[٢]

٢٢ ـ حاشية على تفسير البيضاوي[٣].

٢٣ ـ حاشية أُخرى على تفسير البيضاوي.[٤]

٢٤ ـ حاشية على تهذيب الأحكام لشيخ الطائفة ﷺ.[٥]

٢٥ ـ حاشية على حاشية البخاري على تفسير البيضاوي.[٦]

⇐الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «تحفة»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

١. من محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٣. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٣٦ـ٣٣٧، رقم ١٠٣٧، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٥٩، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.
نسخة منها موجودة في مكتبة السيد المرعشي ﷺ بقم، برقم «٥٩٦٩» (فهرست نسخه‌هاى خطي: ج ١٥، ص ٣٤٨)، وهذه النسخة متضمنة لحواشيه إلى آخر سورة البقرة، فإنّ للقاضي ﷺ مباحث كلاميّة وأدبيّة حول كلام البيضاوي في تفسيره «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» أوردها في هذا الكتاب.

٤. شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٥. الذريعة، ج ٤، ص ٥٠٧ عند ذِكر شروح التهذيب، رقم ٢٠، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، شهداء الفضيلة، ص ١٧٥: «حاشية على التهذيب»، وقال: وهو تهذيب شيخنا الطوسي أو تهذيب العلاّمة، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧: «حاشية على التهذيب» وقال في الهامش: يعني تهذيب الحديث أو تهذيب الأُصول للعلاّمة.

٦. من تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١.

٢٦ ـ حاشية على حاشية تهذيب المنطق للدواني.[١]

٢٧ ـ حاشية على حاشية الچلبي على شرح التجريد للاصفهاني.[٢]

٢٨ ـ حاشية على رسالة الأجوبة الفاخرة.[٣]

٢٩ ـ حاشية على رجال الكشي، حوت فوائد غزيرة في الرجال.

٣٠ ـ حاشية على شرح الكافية للجامي في النحو.[٤]

٣١ ـ حاشية على شرح مبادئ الأُصول.[٥]

٣٢ ـ حاشية على المطوّل للتفتازاني.[٦]

٣٣ ـ حاشية على كنز العرفان للفاضل المقداد في آيات الأحكام.[٧]

٣٤ ـ حاشية على مبحث عذاب القبر من شرح قواعد العقائد.[٨]

---

١. كشف الحجب والأستار، ص ١٧٣، رقم ٨٦٣، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «حاشية تهذيب الجلالي»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣: «حاشية تهذيب المنطق للدواني».

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «ردّ حواشي الچلبي التبريزي المتعلّق بخطبة التجريد»، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «حاشية في تزييف حاشية الجلبي على شرح التجريد».

٣. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «الحواشي على الأجوبة الفاخرة».

٤. كشف الحجب والأستار، ص ١٨٣، رقم ٩٩٣: «حاشية الفوائد الضيائيّة، شرح الكافية»، شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣: «حاشية شرح الجامي».

٥. من محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٦. شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٧. محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٨. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «حاشية مبحث عذاب القبر من شرح العقائد النسفيّة».

٣٥ ـ حاشية على شرح المواقف في الكلام.[١]

٣٦ ـ حاشية على شرح تهذيب الأصول للعلاّمة.[٢]

٣٧ ـ حاشية على الحاشية القديمة للدواني على شرح التجريد.[٣]

٣٨ ـ شرح مبحث الجواهر من الحاشية القديمة للدواني.[٤]

٣٩ ـ حاشية على حاشية الخطائي في علوم البلاغة.[٥]

٤٠ ـ حاشية على شرح الهداية في الحكمة.[٦]

---

١. كشف الحجب والأستار، ص ١٨١، رقم ٩٢١، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، وفي الثلاثة الأخيرة: «حاشية على شرح خطبة المواقف»، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «حاشية خطبة شرح المواقف»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣ مثل ما في محفل الفردوس.

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٣. كشف الحجب والأستار، ص ١٧٤، رقم ٨٧٣، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦.

٤. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، من أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، وفي رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٨: «شرح على جواهر حاشيهٔ قديم»!

٥. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ١٧٣، رقم ٨٦٩، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٦. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ١٨٢، رقم ٩٢٤، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩ ذكر أوّلاً في رقم ٨ من مؤلّفاته: «حاشية على شرح الهداية»، ثمّ ذكر في رقم ٨٩: «حاشية على شرح الهداية للميبدي»، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣ وقال: إنّ شرح الهداية للميبدي.

٤١ ـ حاشية على شرح الشمسيّة لقطب الدين في المنطق.[١]

٤٢ ـ حاشية على قواعد العلامة في الفقه.[٢]

٤٣ ـ حاشية على خطبة الشّرايع للمحقّق الحلّي.[٣]

٤٤ ـ حاشية على الهداية في الفقه الحنفي.[٤]

٤٥ ـ حاشية على شرح الوقاية في الفقه الحنفي.[٥]

٤٦ ـ حاشية على شرح رسالة آداب المطالعة.[٦]

٤٧ ـ حاشية على شرح تلخيص المفتاح المعروف بالمختصر.[٧]

٤٨ ـ حاشية على شرح الچغميني في الهيئة.[٨]

---

١. كشف الحجب والأستار، ص ١٨٠، رقم ٩١١، محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، كشف الحجب والأستار، ص ١٨٣، رقم ٩٣٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٣. محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٤. كشف الحجب والأستار، ص ١٩١، رقم ٩٨٨، محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٥. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ١٨١، رقم ٩٢٢.

٦. محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٧. كشف الحجب والأستار، ص ١٨١، رقم ٩١٨، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «حاشية شرح تخليص المفتاح حساب»!

٨. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ١٨١، رقم ٩١٩، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، وكرّره أيضاً في ص ٢٦٧ وقال في هامشه: وقد سبق في أوّل الفهرس حاشية على شرح الچغميني، فلعلّ هذه حاشية أُخرى عليه كما جعل على تفسير البيضاوي، ويحتمل أن يكون

⇦

٤٩ ـ حاشية على مختلف الشيعة للعلامة الحلّي، في الفقه.[1]

٥٠ ـ حاشية على تحرير اقليدس في الهندسة.[2]

٥١ ـ حاشية على خلاصة العلامة في الرّجال.[3]

٥٢ ـ حاشية على خلاصة الحساب للبهائي.[4]

٥٣ ـ الحاشية على شرح اللمعة، لم تتمّ.

٥٤ ـ حاشية على رسالة البدخشي في الكلام.[5]

⇐التكرار من غلط الناسخ، أو يقال: إنّ على رسالة الچغميني شروح عديدة ومن جملتها شرح قاضي زاده الرومي وهو الذي اشتهر الآن على الألسنة بشرح الچغميني، فلعلّ أحدهما على الشرح المشهور والآخر على الشرح الآخر، فلاحظ.

أقول: وذكر أيضاً ولد المصنّف في ضمن مؤلّفات المصنّف حاشية شرح الچغميني وحاشية شرح الشرح للچغميني.

١. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، كشف الحجب والأستار، ص ١٨٦، رقم ٩٥٩.

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، كشف الحجب والأستار، ص ١٧٠، رقم ٨٥٢، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٣. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، الذريعة، ج ٧، ص ٩٧، رقم ٥٠٠، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤: «حاشية على الخلاصة»، ثمّ قال: ولعلّها رجال العلاّمة أو خلاصة الحساب للبهائي، ومثله في رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، وفي هامشه: في هامش نسخة المؤلّف: لعلّ المراد خلاصة العلاّمة في الرجال.

٤. انظر التعليق المتقدّم.

٥. شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، وفيها: «حاشية على تحقيق كلام البدخشي»، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧: «حاشية على رسالة تحقيق كلام البدخشي».

٥٥ ـ حاشية على حاشية شرح التجريد.[١]

٥٦ ـ حاشية على باب الشهادات من قواعد العلامة.

٥٧ ـ حاشية على شرح العضدي في الأُصول.[٢]

٥٨ ـ حاشية على شرح الاشارات للمحقّق الطوسي في الحكمة.[٣]

٥٩ ـ حاشية على مبحث الأعراض من شرح التجريد.[٤]

٦٠ ـ حاشية على مبحث الإمامة من شرح التجريد.[٥]

٦١ ـ حاشية على مبحث الجواهر من شرح التّجريد للعلّامة.[٦]

٦٢ ـ حاشية على مبحث المعاد من شرح التجريد.[٧]

---

١. أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، وص ٢٦٨، محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، وفيها: «حاشية على شرح التجريد».
وفي تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣: «شرح تجريد القوشجي».

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «حاشية شرح مختصر العضدي»، ومثله في تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١ و٦٦٣، أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٣٦، رقم ٥٠٠، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، وفي الثلاثة الأخيرة: «رسالة شرح مختصر العضدي»، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٦٠، وفيها: «حاشية على شرح المختصر للعضدي».

٣. محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٤. كشف الحجب والأستار، ص ١٧٨، رقم ٩٠٢، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٥. من محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، وكشف الحجب والأستار، ص ١٧٨، رقم ٩٠١، وتاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٦. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣: «حاشية [مبحث] الجواهر من شرح التجريد للقوشجي».

٧. من كشف الحجب والأستار، ص ١٧٨، رقم ٩٠٠، وتاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٦٣ ـ حلّ العقول.[١]، ردّ على الأشاعرة.[٢]

٦٤ ـ الخيرات الحسان[٣].

٦٥ ـ دافعة الشّقاق[٤]، أو: دافعة النفاق.

٦٦ ـ دلائل الشيعة في الامامة، بالفارسيّة.

٦٧ ـ ديوان القصائد.[٥]

٦٨ ـ ديوان الشعر.[٦]

٦٩ ـ الذكر الأبق.[٧]

---

١. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، كشف الحجب والأستار، ص ٢٠٠، رقم ١٠٣١، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١ و٦٦٣، وفي الأربعة الأخيرة: «حلّ العقال».

٢. تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١.

٣. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، الذريعة، ج ٧، ص ٢٨٦، رقم ١٤٠٦ وقال: رأيتها في مكتبة شيخنا الشريعة الإصفهاني، شهداء الفضيلة، ص ١٧٢، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧: «خيرات حسان»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٤. كشف الحجب والأستار، ص ٢١٠، رقم ١٠٧٣: «دافعة النفاق»، الذريعة، ج ٨، ص ٤٢، رقم ٨٩: «دافع النفاق»، كشف الأستار، ص ٢١٠، رقم ١٠٧٣، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٢٢٩ وصحّف في المطبوع منه بـ«واقعة النفاق»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٥. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧.

٦. شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧: «ديوان أشعاره».

٧. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، وفيهما: «ذكر الألقمي»!، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «رسالة ذكر العنقاء».

٧٠ ـ ردّ ما ألّف تلميذ ابن همام في اقتداء الجمعة بالشافعية.[١]

٧١ ـ رسالة في تفسير آية ﴿إنّما المشركون نجس﴾.[٢]

٧٢ ـ رسالة في أمر العصمة.[٣]

٧٣ ـ رسالة في تجديد الوضوء.[٤]

٧٤ ـ رسالة في ركنيّة السجدتين.[٥]

٧٥ ـ رسالة في ذكر أسامي وضّاعي الحديث وبيان أحوالهم.[٦]

---

١. محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «ردّ تلميذ ابن همام في اقتداء الحنفيّة بالشافعيّة»، شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٨: «رسالة في ردّ ما ألّف تلميذ ابن همام في بيان اقتداء الجمعة بالشفعوية»، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «رسالة في ردّ ما ألّفه تلميذ ابن همام».

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، الذريعة، ج ٤، ص ٣٣٣، رقم ١٤٢٢: «تفسير آية نجاسة المشركين» تعرّض فيه لدفع كلام النيشابوري، كشف الحجب والأستار، ص ١٢٧، رقم ٦١٣، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٣. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، كشف الحجب والأستار، ص ٢٥٩، رقم ١٣٦٩، وفيهما: «رسالة في حقيقة العصمة»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٤. في رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦ وشهداء الفضيلة، ص ١٧٤: «رسالة في بحث التجديد» ولعلّه هو، وفي أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٢٢٩: «رسالة مبحث التجديد» (التحذير خ ل).

٥. كشف الحجب والأستار، ص ٢٦٦، رقم ١٤١٣، محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٦. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٩، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤: «تراجم وضّاعي الحديث»، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «رسالة في وضّاعي الحديث»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٧٦ ـ رسالة في ردّ شبهة في تحقيق العلم الإلهي.[١]

٧٧ ـ رسالة في ردّ بعض العامّة حيث نفى عصمة الأنبياء.[٢]

أقول: يمكن اتّحاده مع ما تقدّم آنفاً باسم «رسالة في أمر العصمة».

٧٨ ـ رسالة في لبس الحرير.[٣]

٧٩ ـ رسالة في نجاسة الخمر.[٤]

٨٠ ـ رسالة في غسل الجمعة.[٥]

٨١ ـ رسالة في تعريف الماضي.[٦]

---

١. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «رسالة في تحقيق علم الواجب».

٢. شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): ردّ رسالة نفي عصمة النبيّ ﷺ»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣: «رد نفي عصمة الأنبياء».

٣. الذريعة، ج ١٨، ص ٢٩٥، رقم ١٨٤، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧: «رسالة في مسألة لبس الحرير»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٤. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ٢٨٨، رقم ١٥٥٠، الذريعة، ج ٢٤، ص ٦٥، رقم ٣٢٣، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٥. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ٢٧٥، رقم ١٤٧٣، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٦. كشف الحجب والأستار، ص ٢٤٩، رقم ١٣١٠، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧: «رسالة متعلّقة بتعريف الماضي»، وفي مقدّمة إحقاق الحقّ: «رسالة في تحقيق فعل الماضي».

٨٢ ـ رسالة في حقيقة الوجود.

٨٣ ـ رسالة في يوم بابا شجاع الدّين،[١] نسبها إليه السيّد ميرزا محمّد رضا واقعه نويس في تفسيره نقلاً عن السيّد ماجد البحراني عن المولى عبد الرّشيد التستري، ونقلها بتمامها فيه.

٨٤ ـ رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾[٢]، في سورة الأنعام وتعرّض فيها لدفع كلام النيسابوري في تفسيره.

٨٥ ـ الرّسالة المسحية.[٣]

رسالة مبسوطة ذكر فيها أدلة طائفة الشيعة وأهل السنّة في مسئلة غسل الرّجلين ومسحهما.

٨٦ ـ رسالة في ردّ رسالة الكاشي.[٤]

---

١. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٩.

٢. كشف الحجب والأستار، ص ١٢٧، رقم ٦١٨، شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٩ وقال: وعندنا منها أيضاً نسخة، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسي، ص ٦٦٣.
نسخة منها موجودة في مكتبة السيّد المرعشي ﷺ برقم ٣ / ٨٣٨١.

٣. أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٩ وقال: وقد رأيتها في بلدة أشرف من بلاد مازندران عند المدرس، الذريعة، ج ٢١، ص ١٧، رقم ٣٧٢٩: «مسح الرجلين» وقال: رأيتها في الرضويّة، أوّلها: «الحمد لله الذي رفع أيدي حججنا على الخصام»، وآخرها: «ودنو كعبهم عن الوصول إلى ساق المرام».

٤. محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «رد مقالة القاضي محمّد الكاشي»، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، وقال: ولعلّها ما ألّف بعض العامّة من علماء كاشان في ردّ الإماميّة.

٨٧ ـ رسالة متعلّقة بقول المحقّق الطوسي تخلف الجوهريّة.[١]

٨٨ ـ رسالة في الجواب عن اعتراض بعض من اعترض من العامّة على القاضي في حاشية الوقاية.[٢]

٨٩ ـ رسالة في حلّ بعض المشكلات.

٩٠ ـ رسالة في ردّ تصحيح إيمان فرعون للدواني.[٣]

٩١ ـ رسالة في الأدعية.[٤]

٩٢ ـ رسالة في أنّ الوجود لا مثل له (لا مسألة له خ ل).[٥]

٩٣ ـ رسالة في ردّ مقدّمات ترجمة الصّواعق المحرقة.[٦]

٩٤ ـ رسالة في بيان أنواع الكمّ.[٧]

---

١. محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٣. كشف الحجب والأستار، ص ٢٦٤، رقم ١٤٠٠، محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٤. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، الذريعة، ج ١١، ص ٤٧، رقم ٢٨١، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦.

٥. كشف الحجب والأستار، ص ٢٤٠، رقم ١٢٦١، محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧.

٦. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، الذريعة، ج ١٠، ص ٢٢٥، رقم ٦٧٠ وقال: الترجمة لبعض تلاميذ ابن حجر المعروف بملا كاسه گر»، كشف الحجب والأستار، ص ٢٦٥، رقم ١٤٠٨، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «رسالة في ردّ مقدّمات الصواعق المحرقة لابن حجر»، وذكر أيضاً في رقم ٩٢: «ترجمة مقدّمات الصواعق»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٧. كشف الحجب والأستار، ص ٢٤١، رقم ١٢٦٢، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «رسالة في بيان العرض وأنواع الكم»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٩٥ ـ رسالة في ردّ إيرادات أوردت في مسائل متنوّعة.[١]

٩٦ ـ رسالة في جواب شبهات الشيطان.[٢]، فارسيّة.

شبّه في هذه الرسالة شبهات بعض أُمّة رسول الله ﷺ بشبهات إبليس وأجاب عنها[٣].

٩٧ ـ رسالة في مسألة الكفارة.[٤]

٩٨ ـ رسالة في مسألة الفأرة.[٥]

٩٩ ـ رسالة في وجوب المسح على الرّجلين دون غسلها.[٦]

أقول: الظاهر اتّحادها مع المذكور قبيل هذا باسم الرسالة المسحيّة.

١٠٠ ـ رسالة في تنجّس الماء القليل بالملاقات مع النّجاسة[٧].

---

١. شهداء الفضيلة، ص ١٧٤.

٢. كشف الحجب والأستار، ص ٢٦٤، رقم ١٤٠٣، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «دفع شبهات إبليس»، الذريعة، ج ٥، ص ١٨٤، رقم ٨١٥، وقال: وهذه الشبهات سبعة ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل، وهي عمدة شبهات الفلاسفة القدماء...، طبع مقدار من أوائله في هامش أواخر مجالس المؤمنين، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، وفي مقدّمة الإحقاق: «ردّ شبهات الشياطين»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣ وورد فيه أيضاً: «ردّ الشيطان».

وانظر أيضاً الذريعة، ج ١٤، ص ٢٥٣، رقم ٢٤٤٠.

٣. كشف الحجب والأستار.

٤. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ٢٨٠، رقم ١٥٠٥، الذريعة، ج ١٤، ص ٨٦، رقم ٨٠٥، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧.

٥. شهداء الفضيلة، ص ١٧٤. ولعلّه نفس الرسالة المتقدّمة.

٦. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٧. أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٣٦، رقم ١٠٣٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١، وأورده أيضاً في ص ٦٣٣ باسم «الإنفعاليّة».

ردّ فيها على الأمير معزّ الدّين محمّد الاصفهاني الصدر الأعظم حيث ذهب إلى عدم الانفعال؛ تقوية لمذهب ابن أبي عقيل.

١٠١ ـ رسالة في الكليات الخمس.

١٠٢ ـ رسالة أُنموذج العلوم[1]، ذكر فيه عدّة مسائل من العلوم المختلفة.

١٠٣ ـ رسالة في إثبات تشيع السيّد محمّد نوربخش.[2]

١٠٤ ـ رسالة في شرح كلام القاضي زاده الرّومي في الهيئة.

١٠٥ ـ رسالة في شرح رباعي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير.[3]

---

١. كشف الحجب والأستار، ص ٦٥، رقم ٣١٢: «الأنموذج»، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، وفي الجميع: «رسالة الأنموذج»، الذريعة، ج ٢، ص ٤٠٧، رقم ١٦٢٩، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسی، ص ٦٦٣.
قال العلامة الطهراني: ويقال له الجلاليّة أيضاً، لكن كما سيأتي عدّه في كشف الحجب والأستار رسالة مستقلّة.

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧.
وفي الذريعة، ج ٢، ص ٣٩٠، رقم ١٥٥٤: «إنسان نامه» للسيّد العارف اللابس للسواد طول عمره، الملقّب بـ«نور بخش» المعاصر لشاهرخ ميرزا؛ السيّد محمّد بن محمّد بن عبد الله الموسوي الخراساني المولود بـ«قائن» سنة ٧٩٥ والمتوفّى بقرية «نفيس» من حوالي قائن سنة ٨٦٩، ترجمه القاضي نور الله في مجالس المؤمنين مفصّلاً، ونقل بعض ما ذكره فيها سمّاه بـ«رسالة العقيدة» ممّا يدلّ على حُسن عقيدته وأنّه كان من تلاميذ الشيخ أحمد ابن فهد الحلّي المتوفّى سنة ٨٤١، والنسخة توجد في مكتبة عبدالحميد خان كما في فهرسها.

٣. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسی، ص ٦٦٣، محفل الفردوس (ترجمة القاضي) وقال: المصرع الأوّل منه: حورا به نظارة نگارم صف زد.

١٠٦ ـ الرسالة الجلاليّة.[1]

أقول: عدّ الشيخ آغا بزرگ الطهراني هذه الرسالة اسماً أُخرى لرسالة أُنموذج العلوم، لكن في كشف الحجب والأستار: ذكر فيه تسعة أبحاث على طـريق الانموذج، صنّفه في عهد جلال الدين محمّد أكبر بهادر سلطان الدهلي، وفرغ منه تصنيفه سنة ٩٩٢.

١٠٧ ـ رسالة في علمه تعالى.

١٠٨ ـ رسالة في جواز الصلاة فيما لا تتمّ الصّلاة فيه وحده.[2]

١٠٩ ـ رسالة في حلّ عبارة القواعد للعلامة: «إذا زاد الشاهد في شهادته أو نقص قبل الحكم».[3]

١١٠ ـ رسالة رفع القدر.[4]

---

١. كشف الحجب والأستار، ص ١٥٧، رقم ٧٧٥، أوّله: «ربّنا قد أشرق علينا لمعات قدسك فقصدنا بابك وتوجّهت إلينا جذبات لطفك فوفدنا جنابك...».
محفل الفردوس (ترجمة القاضي نور الله)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦.

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٣. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، وفيه: «رسالة متعلّقة بقول العلاّمة الحلّي في آخر كتاب الشهادات من القواعد»، رياض العـلماء، ج ٥، ص ٢٦٨، وفيه: «رسالة متعلّقة بقول العلاّمة في آخر كتاب الشهادات من قواعده وهو قوله: إذا زاد الشاهد في شهادته أو نقص قبل الحكم».

٤. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، الذريعة، ج ١١، ص ٢٤٤، رقم ١٤٩٢، كشف الحجب والأستار، ص ٢٩٢، رقم ١٥٧٩، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣ وفيها: «دفع القدر»، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦ وصحفّ فيه بـ«رفيع القدر».

١١١ ـ رسالة في النحو.

١١٢ ـ رسالة لطيفة.[١]

١١٣ ـ السبعة السيّارة.[٢]

١١٤ ـ السحاب المطير في تفسير آية التطهير[٣]، نقض فيها كلام فخر الدين الرازي المتعلّق بهذه الآية[٤].

١١٥ ـ شرح حاشية التشكيك من جملة الحواشي القديمة للدواني.[٥]

١١٦ ـ شرح على مبحث التشكيك من شرح التجريد.

١١٧ ـ شرح گلشن راز للشبستري.

١١٨ ـ شرح دعاء الصباح والمساء لعليّ عليه السلام، بالفارسيّة[٦]، فرغ منه سنة ٩٩٠،

---

١. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦.

٢. الذريعة، ج ١٢، ص ١٣١، رقم ٨٩٥، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٣. كشف الحجب والأستار، ص ٣٠٧، رقم ١٦٤٣: «سحاب المطر»، وفي ص ٢٤٢، رقم ١٢٧٢: «رسالة في آية التطهير»، محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣، الذريعة، ج ١٢، ص ١٥٠، رقم ١٠٠٥ وقال: نسخة منه في مجموعة من تصانيفه بخطّ أحمد بن الحسن في ذي الحجّة ١٠٩٢ عند الشيخ محمّد السماوي.

نسخة منها موجودة في مكتبة السيد المرعشي قدس سره بقم برقم ٢ / ٤٢٢٢، (فهرست نسخه‌هاى خطى: ج ١١، ٣٢٥).

وعلى ما قاله المحقق الطهراني قدس سره طبعت في سنة ١٣٤١.

٤. كشف الحجب والأستار.

٥. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، الذريعة، ج ١٣، ص ١٧٩، رقم ٦٠٤، شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦.

٦. شهداء الفضيلة، ص ١٧٢، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٣٠، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

ألفه باسم العلويّة خيرات بيگم من بنات الملوك.

١١٩ ـ شرح بديع الزمان.[١]

١٢٠ ـ شرح تشريح الأفلاك للشيخ البهائي ﷺ.[٢]

١٢١ ـ شرح الجواهر.[٣]

١٢٢ ـ شرح خطبة حاشية القزويني على العضدي.[٤]

١٢٣ ـ شرح خطبة حاشية على مختصر ابن الحاجب الّتي كتبها شكر الله المخاطب بأفضل خان.[٥]

١٢٤ ـ حاشية على رسالة إثبات الواجب الجديد للدّواني.[٦]

١٢٥ ـ شرح رسالة إثبات الواجب القديمة للدّواني.[٧]

---

١. من أعيان الشيعة وحده.

٢. من الذريعة، ج ٤، ص ١٨٧، ذيل رقم ٩٣٥ «تشريح الأفلاك»، وتاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٣. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣.

٤. كشف الحجب والأستار، ص ٣٣٢، رقم ١٨٢٢، الذريعة، ج ١٣، ص ٢٢٠، رقم ٧٨١، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، وفيهما: «شرح خطبة حاشية العضدي القزويني»، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣، وفيها: «شرح خطبة العضدي القزويني».

وفي محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «ردّ خطبة حاشية بعض المعاصرين على شرح مختصر العضدي».

٥. من كشف الحجب والأستار، ص ٣٣٢، رقم ١٨٢٣.

٦. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «إثبات الواجب الثانية».

وأصل الرسالة مطبوعة في ضمن «سبع رسائل للمحقّق الدواني والخواجوئي».

٧. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض ⇦

١٢٦ ـ شرح شش دفتر مثنوى.[١]

١٢٧ ـ الشرح على مقامات الحريري.

١٢٨ ـ الشرح على مقامات بديع الزمان.

١٢٩ ـ الشرح على الصحيفة الكاملة، لم يتمّه.

١٣٠ ـ شرح مبحث حدوث العالم من انموذج العلوم للدّواني[٢].

١٣١ ـ شرح المشكاة.[٣]

١٣٢ ـ شرح مقدّمة المصابيح للبغوي.[٤]

١٣٣ ـ الصّوارم المهرقة في الردّ على الصواعق المحرقة.[٥]

١٣٤ ـ عُدّة الأُمراء.[٦]

⇐العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦: «شرح على إثبات الواجب القديم»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣: «شرح إثبات الواجب».

١. من تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٤.

٢. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ١٧٠، رقم ٨٤٧، شهداء الفضيلة، ص ١٧٢، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧: «رسالة في ردّ إيرادات شرح مبحث حدوث العالم من انموذج العلاّمة الدواني»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣ وفيه أيضاً: «حاشية أُنموذج العلوم للدواني».

٣. من محفل الفردوس (ترجمة القاضي).

٤. من كشف الحجب والأستار، ص ٣٥٥ـ٣٥٦، رقم ١٩٩٤.

٥. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٨، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٦٠، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١ و٦٦٣.

والكتاب معروف وقد طبع.

٦. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «عدة الأبرار».

١٣٥ ـ العشرة الكاملة[١]، في عشرة أبواب من المسائل المشكلة، أوّلها تفسير آية الخيط الأبيض والخيط الأسود، الثاني حديث «ستفترق أُمّتي»، الثالث في أنّ الكلم بكسر اللام جنس لا جمع، الرابع في أنّ اللام في الحمد للجنس لا للاستغراق، الخامس في معنى أُصول الفقه مضافاً وعلماً، السادس في حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة، السابع في المنطق، الثامن في الإلٰهي، التاسع في الطبيعي، العاشر في الرياضي على عبارة التحرير.[٢]

١٣٦ ـ عقائد الإماميّة.[٣]

١٣٧ ـ فوائد شريفة.[٤]

١٣٨ ـ كتاب في القضاء والشهادات، مبسوط جدّاً تعرّض فيه لشرائط القاضي والقضاء والمقضي فيه وسائر ما يتعلق بذلك الباب عند الخاصّة والعامّة، نسب هذا الكتاب إلى المترجم صاحب المشجرة.

١٣٩ ـ كتاب في مناظراته مع المخالفين.

١٤٠ ـ كتاب في مناقب الأئمة من طرق المخالفين.

---

١. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ٣٨٢، رقم ١٦١٦، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٥٩، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١ و٦٦٣ و٦٦٤.
نسخة منها موجودة في مكتبة السيد المرعشي ﷺ برقم ٢ / ٢٧٨٣ (فهرست: ج ٧، ص ٣٤٤) ونسخة أُخرى برقم ٢ / ٦٩٦٨ (فهرست: ج ٨، ص ١٤٦).

٢. أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩.

٣. من روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٥٩، وتاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣، في المصدرين: «العقائد الإماميّة».

٤. من محفل الفردوس، حكاه عنه فيض الإله (يه).

١٤١ ـ كتاب في منشآته بالعربيّة والفارسيّة.[١]

١٤٢ ـ كتاب في أنساب اسرته المرعشيّة.

١٤٣ ـ كشف العوار، وهو هذا الكتاب الذي بين يديك، وسيأتي الكلام فيه.[٢]

١٤٤ ـ گوهر شاهوار (بالفارسيّة).[٣]

١٤٥ ـ گل و سنبل (بالفارسيّة).[٤]

١٤٦ ـ اللمعة في صلاة الجمعة.[٥]

---

١. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٤.

٢. وفي أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «كشف الأسرار» ولم يذكر كشف العوار، والظاهر أنّه من سهو القلم، أو من الأغلاط المطبعيّة.

٣. الذريعة، ج ١٨، ص ٢٤٩، رقم ٢٤٩، كشف الحجب والأستار، ص ٤٧٦، رقم ٢٦٨٨، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٤. شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، محفل الفردوس (ترجمة القاضي): «رسالة مناظرة گل وسنبل»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٥. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ٤٨٥، رقم ٢٧٠٥: أوّله: «الحمد لله الذي خصّ يوم الجمعة بالاحترام، وفضّل صلواتها في محكم الكلام»، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٥٩: «رسالة في تحريم صلاة الجمعة»، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣ وذكر في ص ٦٦٤ «رسالة في تحريم صلاة الجمعة في عصر الغيبة»!، الذريعة، ج ١٨، ص ٣٥٣، رفم ٤٤٤ وقال: موجودة في مخزن كتب المولى محمّد علي الخوانساري بالنجف، وفي مجموعة رسائل القاضي بخطّ أحمد بن الحسين في ١٠٩٢ عند الشيخ محمّد السماوي، انتهى.
نسخة منها موجودة في مكتبة السيّد المرعشي ﷺ بقم برقم ٤ / ٧١٠٧ (فهرست: ج ١٨، ص ٢٦٠).

١٤٧ ـ اللطائف ـ رسالة في بيان وجوب اللّطف ـ.[١]

١٤٨ ـ مجالس المؤمنين.[٢]

١٤٩ ـ مجموعة مثل الكشكول.[٣]

١٥٠ ـ مصائب النواصب[٤]، ردّ على «نواقض الروافض» تأليف الميرزا مخدوم

---

١. كشف الحجب والأستار، ص ٤٧٩، رقم ٢٧٠٠، الذريعة، ج ١٨، ص ٣١٢، أوّله: «الله لطيف بعباده، اعلم أنّ من فروع العدل وجوب اللطف».

٢. وهو كتاب مشهور طبع مرّات، وعدّه من تأليفاته جميع من ذكر له ترجمة.

٣. أمل الآمل، ج ٢، ٣٣٧، رقم ١٠٣٧، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٨ وقال: وقد رأيتها بمشهد الرضا عليه السلام وأنّها كانت بخطّه رحمه الله، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٦٠، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١ وذكر الكشكول أيضاً.

وفي إحقاق الحقّ مضافاً على «مجموعة مثل الكشكول» وشهداء الفضيلة، ص ١٧٤: مجموع يجري مجرى الموسوعات، رآه صاحب الرياض بخطّه.

أقول: الظاهر اتّحادهما، ولذا لم أفرده بالذكر.

٤. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، كشف الحجب والأستار، ص ٥٢٥، رقم ٢٩٥٤ وقال: «نقض في هذا الكتاب كتاب نواقض الروافض نقضاً جيّداً، ورتّبه على مقدّمات جياد وجنود شداد، أوّله: «نحمدك يا من جعلنا من الفرقة الناجية الإماميّة الإثنا عشرية»، وأورده أيضاً في ص ١٦٣، رقم ٨١٠ باسم: «جواب نواقض الروافض» وقال: اسمه «مصائب النواصب»، أمل الآمل، ج ٢، ص ٣٣٦، رقم ١٠٣٧، الذريعة، ج ١٩، ص ٧٦، رقم ٤١٠، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٨، شهداء الفضيلة، ص ١٧٤، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩: «معائب النواصب في ردّ نواقض الروافض»، روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٦٠، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١ و٦٦٣.

وقد صرّح القاضي الشهيد رحمه الله بتأليفه لهذا الكتاب في ترجمة المولى حسين الواعظ الكاشفي في المجلس الخامس من مجالس المؤمنين.

نسخة منها موجودة في مكتبة السيد المرعشي برقم (٣ / ٤٢٢٢)، ونسخة أُخرى أيضاً برقم ١٠٠٧٨.

قال في رياض العلماء: ألّف هذا القاضي ذلك الكتاب باسم السلطان شاه عبّاس الماضي الصفوي، وهو كتاب مشهور، قال رحمه الله في آخره: وقد اتّفق إتمام عمل المسوّدة كما يقال بيد مؤلّفه في ١٧ يوماً بلياليها من ⇦

الشريفي الناصبي.

١٥١ ـ منتخب كتاب المحلّى لابن حزم الاندلسي.[١]

١٥٢ ـ موائد الأنعام.[٢]

١٥٣ ـ النور الأنور الأزهر في تنوير خفايا رسالة القضاء والقدر للعلامة الحلي.[٣]

ردّ فيه رسالة بعض علماء العامّة في ردّ رسالة استقصاء النظر في مسألة القضاء والقدر للعلاّمة الحلّي، فرغ من تصنيفه سنة ١٠١٨.[٤]

⇦شهر رجب سنة ٩٩٥.

وفي مقدّمة إحقاق الحقّ: ص ٩٦ ـ ٩٧: في هامش الرّياض: أنّه ألّفه في سنة ٩٧٥ وأهداه إلى السّلطان شاه عبّاس الماضي الصفوي وهو قد وقفه على خزانة كتب الحضرة الرّضوية، وقد ترجمه [بالفارسيّة] الأمير محمّد أشرف سنة ١٠٧٠ في زمن السلطان شاه عبّاس الثاني بأمر أحمد بيك يوزباشي.

وقال النفيسي: ترجمه محمّد تقي الحسيني في عهد السلطان شاه عبّاس الأوّل بالفارسيّة. (تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١).

١. من أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩.

٢. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، كشف الحجب والأستار، ص ٥٧١، رقم ٣٢١٠، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٣. كشف الحجب والأستار، ص ٥٩١، رقم ٣٣٣٧: «النور الأنور والنور الأزهر...» صنّفه في ردّ شبهات علّقها بعض النواصب على رسالة استقصاء النظر في بحث القضاء والقدر للعلّامة الحلّي ـ طاب رمسه ـ، فرغ من تسويده في العشر الأوّل من شهر جمادى الثانية سنة ١٠١٨، أوّله: الحمد لله الذي تفضّل على عباده بمواهب التمكين والأقدار، ومنّ عليهم بتفويض أزمة القدرة»، شهداء الفضيلة، ص ١٧٥، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٩، الذريعة، ج ٢٤، ص ٣٦٢، رقم ١٩٥٢، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٤.

نسخة منه موجودة في مكتبة جامعة طهران ضمن مجموعة. (الفهرس، ج ٧، ص ٥٢١).

وفي محفل الفردوس (ترجمة القاضي) على ما في فيض الإله: (يد): «نور الأنوار».

٤. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٩.

١٥٤ ـ النظر السّليم[١].

١٥٥ ـ نور العين.[٢]

١٥٦ ـ نهاية الأقدام في وجوب المسح على الأقدام[٣].

وقد ذكر له بعض «رسالة في علم الاسطرلاب» بالفارسية[٤]، لكنّ الحقّ أنّه لجدّه نور الله بن محمّد الحسيني المرعشي الشوشتري كما احتمله صاحب الرياض، وعدّه العلاّمة الطهراني في ترجمته من الطبقات من جملة مؤلّفاته،[٥] وأورده أيضاً في الذريعة من جملة آثاره وقال: «صد باب في معرفة الاسطرلاب» للسيّد السعيد ضياء الدين نور الله بن محمّد شاه جدّ القاضي نور الله بن شريف المرعشي التستري، وهو موجود في خزانة الخوانساري، وذكره حفيده القاضي الشهيد في مجالسه، انتهى.[٦]

هذا ما ظفرت به من آثاره وتأليفاته، ويمكن أن يكون له آثار علميّة أُخرى غير

---

١. محفل الفردوس (ترجمة القاضي)، شهداء الفضيلة، ص ١٧٢، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٧، الذريعة، ج ٢٤، ص ١٩٥، رقم ١٠٢٧، كشف الحجب والأستار، ص ٥٨٣، رقم ٣٢٧٤، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٣.

٢. الذريعة، ج ٢٤، ص ٣٧٢، رقم ١٩٩٨، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٤.

٣. الذريعة، ج ٢٤، ص ٣٩٥، رقم ٢١١٦، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣، أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٢٢٩، رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦، كشف الحجب والأستار، ص ٥٩٤، رقم ٣٣٥٠، تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٦٦٤.

نسخة منها موجودة في مكتبة السيد المرعشي برقم ٢ / ٧١٠٧.

٤. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٧٠ و ٢٧١، شهداء الفضيلة، ص ١٧٣ رقم ٤٣، مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ٩٤ رقم ٨٠.

٥. طبقات أعلام الشيعة، ج ٤، القرن العاشر، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٦. الذريعة، ج ، ص ٢٦، رقم ١٣٥.

مدوّنة موشحة بها هوامش الكتب في فنون العلم، وآثار غير مذكوره في كتب التراجم لم تصل بأيدينا، كما يحتمل أن يكون بعض العناوين المذكورة هنا اسمان لكتاب واحد.

شعره

كان القاضي الشهيد ﷺ ذا قريحة وقادة، وله شعر رائق بالعربية والفارسيّة، قال الأفندي: شاعر منشئ مجيد في قدره مجيد في شعره، وله يد في النظم بالفارسيّة والعربيّة، له أشعار وقصائد في مدح الأئمة عليهم السلام مشهورة[1]، ويتخلص في شعره بـ«نوري»، ومنه في ردّ قصيدة السيد حسن الغزنوي بالفارسيّة:

شكر خدا كه نور الهى است رهبرم
وز نار شوق اوست فروزنده گوهرم
اندر حسب خلاصۀ معنى و صورتم
و اندر نسب سلالۀ زهرا و حيدرم
داراى دهر سبط رسولم پدر بود
بانوى شهر دختر كسرى است مادرم
هان اى فلك چو اين پدرانم يكى بيار
يا سَر به بندگى نه و آزاد زى برم
شكر خدا كه چون حسن غزنوى نيم
يعنى نه عاق والد و نه ننگ مادرم
بادم زبان بريده چو آن ناخلف اگر
مدح مخالفان على بر زبان برم

١. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٥.

داند جهان كه او به دروغش گـواه ساخت
در آنكـــه گـــفت قـرهٔ عـين پـيمبرم
شايسته نيست آن هم از آن ناخلف كه گفت
شـــايسته مـــيوهٔ دل زهــرا و حــيدرم
فــرزند را كــه طـبع پـدر در نهـاد نـيست
پــاكـى ذيــل مــادر او نـيست بـاورم[1]

ومن شعره أيضاً:

عشـق تـو نهـالى است كـه خـارى ثمـر اوست
مـن خـارى از آن بـاديه‌ام كـاين شـجر اوست
بـــر مـــائدهٔ عشـــق اگــر روزه گشـائى
هُشـدار كـه صـد گـونه بـلا مـا حـضر اوست
وه كاين شب هجران تو بـر مـا چـه دراز است
گـوئى كـه مگـر صـبح قـيامت سـحر اوست
فرهاد صـفت ايـن همـه جـان كـندن «نـورى»
در كــوه مــلامت بــه هــواى كـمر اوست[2]

وله أيضاً:

اى در سر زلف تو صد فتنه بـه خـواب أنـدر
در عشق تو جواب من نقشى است به آب اندر

١. شهداء الفضيلة، ص ١٧٧، مقدمة إحقاق الحقّ، ص ١٠٢، فيض الإله (ز).
٢. شهداء الفضيلة، ص ١٧٧، ريحانة الأدب، ج ٣، ص ٣٨٦، مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ١٠٢.

در شرح محـــبّت زان فـــضل است تــيمّم را
كز دامن پاكان است گردى به تـراب انـدر[١]

ومن شعره في الطعن على ابن روزبهان ـ على ما في إحقاق الحق ـ:

لعـــلّك أنت لم تـــرزق أديـــباً ... لكـــي يـــعركك عـــركاً للأديم
ءأنت الحشـو تـعزي الحشـو جـهلا ... إلى عـــالي كـــلام مـــن عـــليم
بـــراعـــته كـــوحي مـــن كـــلام ... وقـــد تـــنعق نَـعيقاً كـالبهيم
وكـــم ألّـــفتَ مـــن لفـــظ ركـــيك ... وكـــم رتّـــبت مـــن قـــول عـــقيم
لأوهـــن مـــن بـــيوت العـــنكبوت ... وأهـــون من قـوى العـظم الرمـيم
لتـــبلع دائماً مـــن جـــوع جـــهل ... فـــضولاً قـــائه طـــبع اللـــئيم
تـــعيد القـــول مـن سـلف إلى من ... مـــــــراراً ردّه ردّ المــــــليم
كـــفاية أنّـــــه في ســـــالف الد ... هر جـرى مجـرى الكـلام المستقيم
كمن يأكل خرّى من غـاية الحـمق ... لمـــا قـــد كـــان خـــبزاً في القـــديم
لقـــد أنشـــدت وأنشـــدنا جـــزاءاً ... فـــذق أنت العـــزيز بـــن الكـــريم
جـــــزاءاً عـــاجلاً هـــذا ولكـــن ... ســـــتصلى آجـــلاً نـــار الجـحيم
لقـــد هـــاجت لديـــن الله نـــفسي ... فـــعذري واضـــح عـــند الكـــريم
وماج الطـبع مـع حـلمي وجسـمي ... مـــعاذ الله مـــن غـــضب الحـلیم[٢]

ومن شعره في معارضة شعر ابن روزبهان:

تمـــجّس نـــاصبي قـــاسطي ... لقـــد عـــادى أمـــير المـؤمنينا
بأن أبـدى مـن الالحـاد قـولاً ... بحـــلّ البـــنت للآبـــاء فـــينا

١. شهداء الفضيلة، ص ١٧٧، فيض الإله (ح).
٢. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ٩٧ ـ ٩٨.

فوا خبطاً من الحاوي فنوناً من الكفر يكفّر مؤمنينا[١]

وأيضاً له في الردّ على طعن ابن روزبهان على العلامة في آخر المطلب الثالث من المطاعن:

دفعنا ما أجاب به شقي غويّ قد حوى كلّ الملاعن
فيلعنه ذووه وأنّ ما قال جواب زاد في تلك المطاعن
فقد صدق اللعين إذاً بما قال فصيرنا مطاعنه ملاعن[٢]

ومن شعره قوله مخاطباً لابن روزبهان:

يا من هويت جماعة قد صدّقوا في النصب أنصاباً ثلاثاً بالهة
أثبتّ تسعاً من قديم مضعفاً ما للنصارى من ثلاث آلهة[٣]

ومن شعره في مديح مولانا أمير المؤمنين عليه السلام:

شه سرير ولايت عليّ عالى قدر كه كنه او نشناسد جز ايزد متعال
به قرب پايهٔ حقش نمى‌رسد هر چند ز شاخ سدره كند وهم نردبان خيال

إلى أن قال:

خوشا دمى كه شوى ساقى شراب طهور
مواليان تو نوشند جام مالامال
از آن ميى كه گر ابليس از آن خورد جامى
چو جبرئيل شود از مقرّبان جلال

١. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ٩٩.
٢. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ٩٩.
٣. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ١٠٠.

چــنان لطــيف كـه گـر ديـو رو در او بـيند
بــه لطـف شكـل پـرى مـرتسم شـود تمـثال
ز جــذب لطــف تــو دارم امـيد آنكـه كـند
بـه خـاک كـوى تـو فـارغ مـرا ز فكـر مآل
به غير از ايـن حسـنه هـيچ مـدّعايم نـيست
جز اين دعا نـبود بـر زبـان مـرا مـه و سـال
امـــيدوار چـــنانم كــه مســتجاب كــند
دعــاى خســته دلان لطــف ايـزد مـتعال[1]

إلى غير ذلك، وأورد شطراً من شعره العلامة المجاهد آية الله الأميني ﷺ في كتابه شهداء الفضيلة، وأيضاً أورد شطراً منه السيد المرعشي ﷺ في مقدمة إحقاق الحق، وأورد السيّد المحدّث قصيدة منه في فيض الإله.

علّة شهادته وكيفيّتها، وما حلّ به من المصاب

كما مرّ سابقاً كان القاضي يقضي مطابقاً لإحدى المذاهب الأربعة وكان يرجّح ما يطابق مذهب الإماميّة، ومن جانب آخر كان يبذل جهده في نصرة الديـن المـبين، ودفع شبه المخالفين، وكان مسلّطاً في علوم شتّى، وكان يغلب على العلماء الموجودين في كلّ فنّ، وقد ذكرنا سابقاً نموذجاً منها، فكان مرتبة القاضي في الفضل والكمال وتقدّمه إيّاهم، وتصدّيه لمنصب القضاء وسدّه على القضاة أبواب الرشاء والارتشاء، موجباً لحسد معاصريه وقضاة عصره، وهذا هو العلّة الأصليّة لشهادته، نعم التمسّك بتشيّعه إنّما كان عنواناً لهم لإعمال غرضهم الشخصي وبغضهم الباطني وحقدهم

١. فيض الإله، (يو)، مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ١٠١.

المضمر، فيحسده الحاسدون ويتنظرون الفرصة.

ويستفاد من بعض كلمات القاضي ﷺ أنّه كان يتفرّس أنّ آخر أمره ينتهي إلى شهادته، وكان مستعدّاً لذلك، قال في أوائل المجلس الخامس من مجالس المؤمنين في ترجمة محمّد بن عليّ بن النعمان الملقّب بمؤمن الطاق ما لفظه:

در مختار كشّي از مفضّل بن عمر روايت مى‌كند كه او گفت: حضرت امام جعفر عليه السلام مرا گفتند كه نزد مؤمن الطاق رو و او را امر كن كه با مخالفان مناظره نكند، پس به در خانۀ او آمدم، وچون از كنار بام سر كشيد به او گفتم كه حضرت امام تو را امر مى‌فرمايد كه با اغيار سخن نكنى. گفت: مى‌ترسم كه صبر نتوانم كرد.[1]

ثمّ قال القاضي الشهيد ﷺ: مؤلّف گويد؛ كه اين بيچارۀ مسكين نيز مدّتى به بلاى صبر گرفتار بودم، وبا اغيار تقيّه ومدارا مى‌نمودم واز بى صبرى مى‌ترسيدم، وآخر از آنچه مى‌ترسيدم به آن رسيدم، واز عين بى صبرى اين كتاب را به سلك تقرير كشيدم، اكنون از جوشش بى اختيار به جناب پروردگار پناه مى‌برم وهمين كتاب را شفيع خود مى‌آورم[2].

ويشهد لذلك؛ هذا البيت الذي نقل عنه:

خوش پريشان شدۀ با تو نگفتم نورى

آفتى اين سر وسامان تو دارد در پى[3]

---

١. اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، ج ٢، ص ٤٣٥، رقم ٣٣٤.

٢. فيض الإله (ل ـ لا).

٣. صبح گلشن على ما في مقدّمة إحقاق الحق، ص ١٠٢، وفيض الإله «لا»، ريحانة الأدب، ج ٣، ص ٣٨٦.

وقال السيّد المرعشي بعد أن ذَكَر مكانة القاضي في الهند: فحسده الحاسدون من علماء القوم من القضاة والمفتين إلى أن سمعوا ذات يوم من القاضي الشهيد كلمة «عليه الصّلاة والسّلام» في حقّ مولانا عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، فاستنكره الحاضرون ونسبوه إلى الابتداع؛ زعماً منهم أنّ الصّلاة والسّلام مختصّتان بالنبيّ، فأفتوا باباحة دمه، وكتبوا في ذلك كتاباً وأمضاه كلّهم؛ إلّا أحد مشايخهم حيث خالف وكتب هذا البيت إلى السّلطان:

گر لحمك لحمى بحديث نبوى هى بى صلّ على نام على بى ادبى هى

فانصرف السلطان لأجل ذلك من قتله وزاد حبّه في قلبه، هكذا سمعت عن والدي الشريف الآية العلامة وعن شيخنا الاستاذ الآية الباهرة الشيخ محمّد إسماعيل المحلّاتي النّجفي وعن استاذي خاتم المحدثين خادم حرمي الامامين العسكريين الآية الحجة الشيخ ميرزا محمّد بن عليّ العسكري وعن غيرهم، نوّر الله مراقدهم الشريفة ووفقني لأداء حقوقهم.

وبقي المترجم على مكانته العلمية لدى الملك إلى أن توفّي وجلس على سريره ابنه السلطان جهانگيرشاه التيموري، وكان ضعيف الرأي، سريع التأثّر، فاغتنم الفرصة علماء القوم وحسدتهم، فدسّوا رجلاً من طلبة العلم فلازم القاضي وصار خصّيصاً بحيث اطمأن بتشيّعه، واستكتب ذلك الشقي نسخة من كتاب احقاق الحق فأتى به إلى جهانگير[1]، فاجتمع لديه علماء أهل السنّة وأشعلوا نار غضب الملك في حقّ

١. وفي التذكرة للشيخ علي الملقّب بحزين: فالتمسوا الحيلة في تشيّعه وأخذ حكم قتله من السلطان، ورغّبوا واحداً في أن يتلمّذ عنه ويظهر تشيّعه، ويقف على تصانيفه، فالتزمه مدّة وأظهر التشيّع إلى أن اطمأنّ به ووقف على كتابه مجالس المؤمنين، وبعد الإلحاح أخذه واستنسخه وعرضه على طواغيته، فجعلوه وسيلة لإثبات تشيّعه، وقالوا للسطان: إنّه ذكر كذا وكذا، واستحقّ لإجراء الحدّ عليه، فقال: ما جزاؤه؟ ⇦

السيّد حتّى أمر بتجريده عن اللّباس وضربه بالسياط الشائكة إلى أن انتثر لحم بدنه الشريف، وقضى نحبه شهيداً وحيداً فريداً غريباً بين الأعداء، متأسّياً بجدّه سيّد الشهداء وإمام المظلومين أبي عبد الله الحسين عليه الصلاة والسلام.

وفي بعض المجاميع المخطوطة أنّه بعد ما ضربوه بتلك السّياط، وضعوا النّار الموقدة في إناء من الصفر أو الحديد على رأسه الشريف حتّى غلى مخّه ولحق بأجداده الطاهرين، وكانت تلك الفجيعة سنة ١٠١٩.

هذا هو القول المختار عندنا لصحّة سنده وقوة مداركه، وهناك أقوال أُخر في كيفيّة قتله، منها أنّ جهانگير أمر بضربه بالدّبّوس، فضرب حتّى توفّي كما في قاموس الأعلام للسّامي.

ومنها ما أشار إليه في الطرائق وغيره أنّه ضربه السفلة والأراذل من النواصب في إحدى معابر لاهور بتحريك علمائهم بالأغصان الشائكة حتّى انتثر لحمه[1].

ممّا قيل في تاريخ شهادته

سر اكابر آفاق مير نور الله
سپهر فضل و وحيد زمانه پاك سرشت
بهنيمهٔ شب بيست و شش از ربيع آخر
از اين خرابه روان شد بسوى قصر بهشت

⇦ فقالوا: أن يضرب بالدرّة العدد الفلاني. فقال: الأمر إليكم، فقاموا وأسرعوا في إجراء هذه العقوبة عليه، فمات رحمه الله شهيداً. (خاتمة مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ في الفائدة الثالثة ضمن ترجمة الشهيد الثاني قدس سره).

١. مقدّمة إحقاق الحقّ، ص١٥٨ ـ ١٥٩.
وانظر فيض الإله، (يط) وما بعده.

چو دل ز فكر طلب كـرد سـال تـاريخش
خرد بصفحۀ دهر (أفضل العباد) نـوشت[١]

وقيل أيضاً: سيد نور الله شهيد شد (١٠١٩)[٢].

مدفنه الشريف

دفن ﷺ في أكبر آباد «آگرة»[٣]، ودفن في مقابر أهل الحقّ في آگره[٤]، ومرقده مزار تزوره العامة والخاصة وتقدم إليه النّذور.

قال السيّد المرعشي ﷺ في مقدمة إحقاق الحق: سمعت عن الشريف التّقي العـالم الفاضل الورع السيّد محمّد الموسوي التّبتي الكشميري نزيل بلدة قم المشرفة: أنّه قد تزوره الكفّار الهنود وتتبرّك به.

وبالجملة أصبح قبره الشريف إحدى المزارات الشهيرة بالهند، ووفق الله بـعض الرّاجات وأشراف تلك الدّيار بتعمير قبّته السامية وتعيين أوقاف لها كما اشير إليه في بعض كتب التراجم، واشتهر ﷺ في كتب المعاجم والتراجـم بـالشهيد الثـالث تـارة وبالشهيد الرابع أُخرى، حباه الله بنعيم الجنّة وحشره في زمرة الشهداء المقرّبين الّذين يحسبهم الناس أمواتاً وهم أحياء عند ربّهم يرزقون، ورزقنا شفاعته يوم لا ينفع مال ولا بنون[٥].

---

١. فيض الإله (يط) نقلاً عن «محفل فردوس» لعلاء الملك ابن القاضي نور الله، مقدّمة إحقاق الحقّ.

٢. شهداء الفضيلة، ص ١٧١، مقدّمة إحقاق الحقّ، ص ١٦٠.

٣. اكبرآباد وآگرة: إسمان لبلد واحد، كان اسمه آگرة، فلمّا جعله اكبر شاه عاصمة لحكومته سمّاه اكبرآباد.

٤. كشف الحجب والأستار، ص ٥٢٥، رقم ٢٩٥٤: «مصائب النواصب».

٥. مقدمة إحقاق الحق: ص ١٦٠ ـ ١٦١.
وانظر مراقد المعارف، ج ٢، ص ١٩٥ ـ ١٩٧، رقم ٢٠١.

الكتاب ونسبته إلى المؤلف

جلّ من ذكر ترجمة المؤلف، عدّ هذا الكتاب من تأليفه، قال السيد إعجاز حسين: كشف العوار في تفسير آية الغار للسيّد نور الله بن شريف بن نور الله الشوشتري المرعشي المستشهد تسع عشرة بعد الألف، ردّ فيه كلام الفاضل النيسابوري المتعلّق بآية الغار...[1]

وقال العلّامة الطهراني ﷺ: كشف العوار في تفسير آية الغار للسيد القاضي نور الله الشريف الحسيني المرعشي التستري الشهيد في ١٠١٩، ردّ فيه كلام النيسابوري المتعلّق بآية الغار...[2]

وعدّه أيضاً العلامة الأميني ﷺ في ترجمة السيّد الشهيد من شهداء الفضيلة من تأليفاته وذكره في العدد الرابع عشر عند ذكر كتبه[3]، وكذا الأفندي في رياض العلماء [4]، والخوانساري في روضات الجنّات[5]، والنفيسي في تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى.[6]

وذكره أيضاً المحدّث القمي ﷺ في ترجمة السيّد الشهيد في الكنى والألقاب وقال: نور الله بن شريف الدين الحسيني المرعشي الشوشتري، صاحب كتاب مجالس

---

١. كشف الحجب والأستار، ص ٤٦٧، رقم ٢٦٣٨.
٢. الذريعة، ج ١٨، ص ٤٢ ـ ٤٣، رقم ٥٩٧.
٣. شهداء الفضيلة، ص ١٧٣.
٤. رياض العلماء، ج ٥، ص ٢٦٦.
٥. روضات الجنّات، ج ٨، ص ١٥٩.
٦. تاريخ نظم ونثر در ايران ودر زبان فارسى، ص ٣٨١، وذكره أيضاً في ص ٦٦٣ ذيل ترجمة رقم ١٢٦٢ باسم: «تحقيق آية الغار».

المؤمنين، وإحقاق الحق...، ورسالة في تحقيق آية الغار، ألّفها سنة ألف[١].

أقول: الظاهر أنّ السبب لتأليف الكتاب و ردّ كلام النيسابوري؛ مناظرة له وقعت في منزل الشيخ فيضي حول الآية الكريمة مع بعض علماء العامّة، واستشهاده بكلام النيسابوري في هذا المجلس، كما مرّ عند نقل كلمات العلماء في حق القاضي ﷺ.

اسم الكتاب وموضوعه

المعروف من اسمه «كشف العوار في تفسير آية الغار» كما تقدّم في كلام الأعلام، لكن هنا اسم آخر يحتمل أن يكون نفس الكتاب وهو: «كشف الغبار في تحقيق مسألة الغار»، ذكره العلامة الطهراني في الذريعة، قال: وقد كتب بعض العامّة في ردّ القاضي رسالة سمّاها «درر التحقيق في فضائل الصدّيق»، فكتب القاضي في ردّه رسالة مفردة أُخرى، ومرّ للمؤلف «كشف العوار» واحتمال اتحادّه، راجعه[٢].

وأمّا موضوع الكتاب كما يظهر من اسمه؛ تفسير آية من القرآن هي محلّ للنقض والابرام، فإنّه ينقل أوّلاً كلام الفاضل النيسابوري في تفسيره في الاستدلال بها على فضيلة أبي بكر، ثم يردّ عليه في سبعة عشر وجهاً، بعبارات موجزة، ويستدلّ فيها بالكتاب والسنة، وينقل كلام الاعلام ـ كالشيخ المفيد والسيّد المرتضى ﷺ ـ ويستشهد به.

مصادر الكتاب

اعتمد المصنّف في هذا الكتاب على عدّة من الكتب، وصرّح باسم بعضها، وأشار إلى بعض، فلنذكر هنا ما صرّح باسمها على حسب حروف التهجّي:

---

١. الكنى والألقاب، ج ٣، ص ٤٥.

٢. الذريعة، ج ١٨، ص ٤٣، رقم ٦٠٠.

١ ـ الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي.
٢ ـ أُسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير.
٣ ـ تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري.
٤ ـ تفسير البيضاوي، فإنّه لم يصرّح باسم الكتاب، لكن قال: «وقد فسّر البيضاوي».
٥ ـ التفسير الكبير للفخر الرازي، فإنّه بعد نقل كلام النيسابوري، قال إنّه تحرير لكلام الفخر الرازي في تفسيره.
٦ ـ الرسالة المستظهرية للغزالي، واسمه الكامل: «فَضائح الباطنية وفضائل المستظهرية».
٧ ـ سِفر السعادة لمجد الدين الفيروز آبادي صاحب القاموس في اللغة.
٨ ـ السيرة النبوية لابن اسحاق.
٩ ـ السيرة للبكري المصري، والظاهر أنّ المراد منها؛ سيرة النبيّ لمحمد بن عبد الرحمان البكري الصديقي[١].
وقد يعبر عنه المصنف بعلاء الدين المصري في سيره.
١٠ ـ شرح الهياكل لغياث الدين منصور الشيرازي.
١١ ـ غرائب القرآن ورغائب الفرقان المعروف بـ«تفسير النيسابوري»، فإنّ هذه الرسالة ردّ لكلام النيسابوري في تفسيره، فإنّه نقل أوّلاً كلامه بتمامه، ثم شرع في الردّ عليه.
١٢ ـ الكامل البهائي لعماد الدين الحسن بن عليّ الطبري.

١. نسخة منها موجودة في مكتبة الأحقاف للمخطوطات في تريم حضرموت.

١٣ ـ الكشاف لمحمود بن عمر الزمخشري.

١٤ ـ المطوّل لسعد الدين التفتازاني.

١٥ ـ المكاتيب لقطب الدين المحيي الشيرازي.

١٦ ـ المواقف لعضد الدين الايجي.

وقد لا يصرح المصنف باسم الكتاب، بل يصرح باسم المؤلف ويقول بأنّه قال في بعض تصانيفه أو مصنفاته، كما قال في مورد: «قال السيّد المرتضى في بعض تصانيفه».

وقال أيضاً: قال الشيخ المفيد في بعض مصنّفاته، وكان الكلام في الفصول المختارة من العيون والمحاسن.

وقال في مورد: قد أجاب شيخنا المفيد ﷺ بما ملخّصه، وهذا التعبير يوهم أنّه رأى كلام الشيخ المفيد في كتابه، لكني لم أجد عباراته في كتب المفيد، ووجدته من البداية إلى النهاية من الاشكال والجواب في كتاب كنز الفوائد للكراجكي، والتعبير بأنّه قد أجاب شيخنا المفيد، أيضاً منه.

والظاهر أنّه أخذ بعض العبارات من كتاب التعجب للكراجكي، وإن لم يصرح بذلك، كما أشرنا إليه في محلّه.

وينقل في هذا الكتاب بعض الأبيات ولا يذكر له مصدراً مثل ما عن المولى الكاشي، والظاهر أنّ الأبيات كانت معروفة ومتداولة.

النسخ المعتمدة

وصل بأيدينا أربع نسخ من الرسالة:

١ ـ نسخة مكتبة السيد المرعشي ﵀ بقم المقدّسة، ضمن مجموعة خطّية برقم (٤٢٢٢) وهي ١٩ صفحة، ناقصة الأول وشروعها من ص ٥، وفي ضمنها أيضاً سقطات ونقائص أشرنا إليها في محلّها، وكتبت بخط النسخ، ويوجد في كل صفحة ـ ما عدا الأخيرة ـ تسعة عشر سطراً.

وهذه النسخة خالية من الحواشي والتعليقات، وعلى الصفحة الأُولى والأخيرة ختم كتب فوقه: «شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي»، وقد كتب في أعلى الصفحتين الأُولى والأخيرة: «كتابخانهٔ عمومي آيت الله العظمى مرعشي نجفي ـ قم».

وهذه النسخة بخط أحمد بن محمّد بن عبد الله، كتبها سنة ١٠٩٢، كما في فهرس مخطوطات مكتبة السيّد المرعشي النجفي، ج ١١، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

وفي الذريعة، ج ١٢، ص ١٥٠، رقم ١٠٠٥ عند ذكر السحاب المطير: رأيته في مجموعة من تصانيفه بخط أحمد بن الحسين في ذي القعدة ١٠٩٢ عند الشيخ محمد السماوي.

مصورة نسخة مكتبة السيّد المرعشي موجودة في مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي بقم، وقد أخذناها منه.

٢ ـ نسخة مكتبة مدرسة النمازي بخوي، برقم ١٠٢، وهي ١٧ صفحة، بخط الممتاز، وهي نسخة كاملة ظاهراً، لكن سقط منها أكثر من صفحتين. وفي كل صفحة ١٩ سطراً، غير الأول ففيه ٢٧ سطراً إلّا أنّ الخمسة الأخيرة من السطور أقلّ عرضاً من سائر السطور، وغير الصفحة الثانية وفيها ٤١ سطراً متداخلة وفي بعض سطورها

كلمتان فقط، وفي الصفحة الثالثة منها ٢٠ سطراً، وفي الرابعة ٢٦ سطراً إلّا أنّ بعض سطوره صغيرة ليس فيه إلّا كلمة أو كلمتان.

هذه النسخة أيضاً خالية من الحواشي والتعليقات، وكانت مصوّرتها في مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي بقم برقم ٣٣٠، وعلى الصفحة الأُولى فوقها ختم مركز إحياء التُراث الإسلامي، وكذا على الصفحة الأخيرة في آخرها، وأيضاً على آخر الصفحة الأخيرة: «كتابخانهٔ مدرسهٔ نمازى خوي، ١٣٦٥». وقد أخذنا مصورة النسخة من مركز إحياء التراث الإسلامي.

وهذه النسخة بخط «خواجه فراست» كتبها سنة ١٠٦٠، كما في الورقة التي رتبها مركز إحياء التراث الإسلامي في بداية النسخة.

٣ ـ نسخة أُخرى لمكتبة السيّد المرعشي ﵀ ضمن المجموعة الخطّية برقم (٦٨٦٩) وهي ٢٣ ورقة، وهي نسخة كاملة فيها سقطات قليلة أشرنا إليها في موضعها، وكتبت بخط النستعليق الممتاز، في كل ورقة صفحتان، وفي كل صفحة ١٥ سطراً ما عدا الأخيرة، فإنّ فيها ٩ سطور.

وهذه النسخة أيضاً خالية عن الحواشي والتعليقات إلّا في مورد واحد. وعلى الصفحة الأُولى ختم واقفه معز الدين الحسيني، وعلى آخر الصفحة الأخيرة خَتم مكتبة السيّد المرعشي.

وهذه النسخة بخط رجب علي كتبه في بلدة پتنه بالهند، كما صرح بذلك في آخر النسخة.

٤ ـ نسخة أُخرى لمكتبة السيّد المرعشي ﵀ ضمن المجموعة الخطّية برقم (٧٣٥١)، وهي ٨ ورقات، في كلّ ورقة صفحتان غير الأخيرة ففيها نصف صفحة، كل صفحة من جهة تعداد السطور مغايرة للأُخرى، أقلها ٢٠ سطراً، وأكثرها ٢٤

سطراً، وفي الأخيرة منها ١٣ سطراً.

هذه النسخة أيضاً خالية من الحواشي والتعليقات، كتبت بخط ممتاز، لكنّ الكاتب تصرف في الجملات الدعائية وغيّرها حسب عقيدته، فكتب بدل «رضي الله عنه» لبعض المذكورين في الكتاب: «عليه ما عليه»، وذكر «عليه السلام» أو «صلى الله عليه وآله» في موارد عديدة بعد ذكر اسم المعصومين عليهم السلام، وفي غالب الموارد بعد اسم الرسول «صلى الله» من غير ذكر «عليه وآله».

ويظهر من بعض التغييرات عدم توجّهه إلى المعنى، وفيها أغلاط كثيرة، وأيضاً فيها سقطات عديدة من الكلمة والكلمتين والكلمات والسطر.

وللكتاب نسخة أُخرى في مكتبة الطباطبائي بتبريز ضمن مجموعة[1]، ولم يصل إليّ ولم يتيسّر لي الرجوع إليه.

اسلوب التحقيق

كما ذكرنا في البحث عن الكتاب كان الاعتماد على أربع نسخ، ثلاثة منها من مكتبة السيد المرعشي قدس سره، والرابعة من مكتبة النمازي بخوي، وقد رمزنا لنسخة مكتبة مدرسة النمازي بـ«أ»، ولنسخة رقم (٦٨٦٩) من مكتبة السيّد المرعشي بـ«ب»، ولنسخة رقم (٧٣٥١) من مكتبة السيّد المرعشي بـ«ج»، ولنسخة رقم (٤٢٢٢) من مكتبة السيّد المرعشي بـ«د»، فمع الاختلاف في العبارة جعلت الأصحّ منها في المتن مع الإشارة إلى سائر النسخ في الهامش، ومع وجود عبارة في بعض النسخ دون بعض جعلته بين قوسين ( ) وذكرت في الهامش أنّه من نسخة كذا.

---

١. فهرس مكتبة جامعة طهران، ٧: ٥٢٢.

ثمّ حاولت جهد الامكان لتخريج أحاديث الكتاب من سائر المصادر، فابتدأت بالأقدم فالأقدم، وتوضيح ما أُبهم من الألفاظ وذكر الشواهد، مع الاستعانة بجهود العلماء السالفين في هذا المضمار، وترجمة الرجال الّذين وردت أسمائهم في الكتاب.

وفي الختام جدير بالذكر أنّ هذه المقدّمة صارت طويلة لجهة هامّة، وهي أنّا بصدد تحقيق جميع رسائل القرآنيّة للقاضي الشهيد ﵀ ونشرها، وكشف العوار أوّل رسالة من هذه الرسائل، وفي الحقيقة تكون هذه المقدّمة لمجموعة رسائله القرآنيّة، فكان التحقيق حول حياة الشهيد وآثاره بهذا المقدار لازماً، بل الأولى أن نقول: ما كتبناه أداء لبعض حقّ هذا السيّد الشهيد ﵀ علينا، هذا.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربّ العالمين.

قم المقدّسة

محمّد جواد المحمودي

كشف العوار في تفسير آية الغار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ الذي جعل آيات الغار لرسوله المختار شرفاً ومناراً، وآنسه بملائكته كرامةً وفخاراً، وأنزل عليه (سكينته)[1] سكينةً ووقاراً، وسلّط الحيّة على أغياره أذيّةً[2] وضراراً، صلّى الله عليه وعلى وصيّه الذي صدّقه بداراً، ووقّاه بنفسه مراراً، صلاةً تتّخذ لنا من الجنّة داراً، ويكون لنيل الثواب مداراً.

(قال الله سبحانه: ﴿إِلّا تَنصُرُوهُ فَقَد نَصَرَهُ اللهُ إِذ أَخرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذ هُمَا فِي الْغَارِ، إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَم تَرَوهَا﴾ الآية[3])[4].

قال الفاضل النيسابوري الأشعري الشافعي[5] في تفسيره: «استدلّ أهل السنّة

---

١. من ب.

٢. في ج: «لعنة» بدل «أذيّة».

٣. سورة براءة: الآية ٤٠.

٤. ما بين القوسين من ب.

٥. هو نظام الدين الحسن بن محمّد بن حسين القمي النيسابوري، قال المحدث القمي: النظام الأعرج النيسابوري الحسن بن محمّد بن الحسين؛ الفاضل المفسّر العارف، صاحب التفسير الكبير الشهير، وشرح الشافية المعروف بشرح النظام، وشرح التذكرة النصيرية، ورسالة في علم الحساب، وكتاب في أوقاف القرآن المجيد على حذو ما كتبه السجاوندي، إلى غير ذلك، أصله وموطن أهله وعشيرته مدينة قم المحروسة، وكان منشؤه وموطنه بديار نيسابور الّتي يقال هي من أحسن مدن خراسان، وأمره في ⇦

بالآية على أفضليّة أبي بكر وغاية اتّحاده ونهاية صحبته، وموافقة باطنه ظاهره، وإلّا لم يعتمد الرسول [عليه] في مثل تلك الحالة، وأنّه كان ثاني (اثنين)[١] رسول الله ﷺ في الغار، وفي العلم، لقوله ﷺ: «ما صبّ في صدري شيءٌ إلّا وصببته في صدر أبي بكر»، وفي الدعوة إلى الله (سبحانه)[٢]، لأنّه ﷺ عرض الايمان أوّلاً على أبي بكر فآمن ثمّ عرض أبو بكر الايمان على طلحة والزبير وعثمان بن عفّان وجماعة أُخرى من الصحابة، وكان ﷺ لا يفارق الرسول ﷺ في الغزوات وفي أداء الجماعات[٣]، وفي المجالس والمحافل، وقد أقامه في مرضه مقامه في الإمامة، ولمّا توفّي دُفِن بجنب رسول الله ﷺ، وكان ثاني اثنين من أوّل أمره إلى آخره، ولو قدّرنا أنّه توفّي عليه السلام في ذلك السفر؛ لزم أن لا يقوم بأمره ولا يكون وصيّه إلّا أبو بكر، وأن لا يبلغ ما حدث في ذلك الطريق من الوحي والتنزيل إلّا أبو بكر.

وقوله: «لا تحزن» نهي عن الحزن مطلقاً، والنهي يقتضي الدوام والتكرار، فهو لا يحزن قبل الموت وعنده ولا بعده[٤]، ولا شكّ أنّ من كان (الله معه فانّه يكون من المتّقين المحسنين، لقوله تعالى[٥]: ﴿إنّ الله مع الّذين اتّقوا والّذين هم محسنون﴾[٦].

قال الحسين بن الفضل[٧]: مَن أنكر (صحبة غير أبي بكر من الصحابة؛ فإنّه يكون

⇦الفضل والأدب والتبحر والتحقيق وجودة القريحة أشهر من أن يذكر، كان من علماء رأس المئة التاسعة. (الكنى والألقاب: ج ٣، ص ٢٥٦)

١. ليس في ب.

٢. من ب.

٣. في ج: «الجمعات».

٤. في المصدر: «وبعده»، وفي ب: «ولا بعد».

٥. كلمة «تعالى» سقطت من ج، وكلمة «إنّ» في الآية سقطت من ب.

٦. سورة النحل: الآية ١٢٨.

٧. هو أبو عليّ الحسين بن الفضل البجلي الكوفي ثمّ النيسابوري المفسّر اللغوي، المحدث، عالم عصره، ولد ⇦

كذّاباً مبتدعاً، ومَن أنكر)[١] صحبة أبي بكر فإنّه يكون كافراً، لأنّه خالف قول الله (تعالى)[٢] ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن[٣]﴾.

اعترض[٤] الشيعة بأنّ كونه ثاني اثنين ليس أعظم من كون الله رابعاً لكلّ ثلاثة في قوله: ﴿ما (يكون)[٥] من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم﴾[٦] وهذا عام في حق كلّ مؤمن وكافر[٧]، وكون المصاحبة موجبة للتشريف[٨]؛ معارض لقوله تعالى للكافر: ﴿قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالّذي خلقك﴾[٩]، وكما احتمل أن يقال: إنّه عليه السلام[١٠] استصحبه[١١] لنفسه في هذا السفر لأجل الثقة؛ احتمل أن يكون ذلك لأجل أنّه خاف أن يدلّ الكفّار عليه، أو يوقفهم على أسراره لو تركه.

ثمّ إنّ حزنه لو كان حقاً؛ لم ينه عنه، فهو ذَنب وخطأ.

⇦قبل الثمانين ومئة، ومات بنيسابور في سنة اثنتين وثمانين ومئتين وهو ابن مئة وأربع سنين ودفن بمقبرة الحسين بن معاذ.

انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء: ج ١٣، ص ٤١٤ ـ ٤١٦، رقم ٢٠٢؛ العبر: ج ٢، ص ٦٨؛ لسان الميزان: ج ٢، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨؛ طبقات المفسرين: ج ١، ص ١٥٦؛ شذرات الذهب: ج ٢، ص ١٧٨.

١. سقط من ج.
٢. ليس في ب.
٣. «لا تحزن» ليس في ب.
٤. في المصدر: «أجابت». وفي ب: «اعترضت».
٥. سقط من ج.
٦. سورة المجادلة: الآية ٧.
٧. في المصدر: «كلّ كافر ومؤمن».
٨. في ب، ج: «لتشريفه».
٩. سورة الكهف: الآية ٣٧.
١٠. في ب: «إنّه صلى الله عليه وآله».
١١. المثبت من النسخ جميعاً، وفي المصدر: «استخلصه».

سلّمنا دلالة الآية على فضل أبي بكر؛ إلّا أنّ اضطجاع عليّ عليه السلام[١] على فراشه أعظم من ذلك، لما فيه من خطر النفس.

أجاب أهل السنّة بأنّ كون الله رابعاً لكلّ ثلاثة أمر مشترك، وكونه ثاني اثنين تشريف زائد اختصّ الله[٢] أبا بكر به، على أنّ المعيّة هنالك بالعلم والتدبير، وهاهنا[٣] بالصحبة والمرافقة، فأين أحدهما من الآخر[٤]، والصحبة في قوله (تعالى)[٥]: ﴿قال له صاحبه﴾ مقرونة بما يقتضي الإهانة والإذلال؛ وهو قوله: ﴿أكفرتَ﴾، وفي الآية مقرونة بما يوجب التعظيم والإجلال وهو قوله: ﴿لا تَحزن إنّ الله معنا﴾.

قالوا: والعجب أنّ الشيعة إذا حلفوا قالوا: «(و)[٦] حقّ خمسة سادسهم جبرئيل»، واستنكروا أن يقال: «وحقّ اثنين الله ثالثهما»!

والاحتمال الذي ذكروه، مدفوع بما روي أنّ أبا بكر (هو الذي اشترى الراحلة للرسول صلى الله عليه وآله[٧]، (و)[٨] أنّ عبد الرحمان بن أبي بكر)[٩] وأسماء بنت أبي بكر هما اللّذان كان يأتيانهما بالطعام مدّة مكثهما في الغار، وذلك ثلاثة أيام[١٠]، وقيل: بضعة عشر

---

١. في ب، ج: «عليه السلام».
٢. من ب والمصدر، وفي نسخة أ: «خصّ الله»، وفي ج: «خص الله به أبا بكر».
٣. في ج: «هنا».
٤. المثبت من م، ج، وفي المصدر: «فأين إحداهما من الأُخرى»، وفي ب: «فأين أحدهما من الأُخرى».
٥. سقط من أ.
٦. ليس في ب.
٧. في ب: صلى الله عليه وآله.
٨. سقط من ب.
٩. ما بين القوسين من قوله: «هو الذي» إلى هنا سقط من نسخة ج.
١٠. لاحظ سيرة ابن هشام: ج ١، ص ٣٣٧؛ تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٧٩؛ الرسائل في الغيبة للشيخ ⇦

يوماً[١].

وروي أنّ جبرئيل عليه السلام أتاه وهو جائع، فقال: هذه أسماء قد أتتك بحيسة[٢]، ففرح بذلك رسول الله صلّى الله عليه [وسلّم][٣] وأخبر أبا بكر[٤]، ولو كان أبو بكر قاصداً له؛ لصاح بالكفّار عند وصولهم إلى باب الغار، ولقال ابنه وابنته: نحن نعرف مكان محمّد.

وكون حزنه (معصية)[٥]؛ معارض بقوله تعالى لموسى: ﴿لا تخف إنّك أنت

⇦المفيد: ج ٣، ص ٥؛ الغيبة للطوسي: ص ١٥؛ دلائل النبوّة للبيهقي: ج ٢، ص ٤٧٤؛ التبيان: ج ٥، ص ٢٢١؛ سير أعلام النبلاء: ج ١١، ص ٢٦٤؛ العدد القوية: ص ١٢٠؛ السيرة النبويّة لابن كثير: ج ٢، ص ٢٤٢ و٢٥٧؛ إعلام الورى: ج ١، ص ٥٣؛ كشف الغمّة: ج ١، ص ١٦؛ بحار الأنوار: ج ١٩، ص ٦٩، ح ١٩ و٢٠؛ الدر المنثور: ج ٣، ص ٢٤٠، وفي ط: ج ٤، ص ١٩٦.

١. لم يرد في رواية المكث في الغار بضعة عشر يوماً، نعم في إعلام الورى: ج ١، ص ٥٣: وقيل ستّة أيّام. وورد في بعض الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**مكثت أنا وصاحبي بضعة عشر يوماً ما لنا طعام إلّا البرير حتى قدمنا على إخواننا من الأنصار فواسونا في طعامهم...**»، والحديث رواه ابن حبان في صحيحه: ج ١٥، ص ٧٨، ح ٦٦٨٤ والطبراني في المعجم الكبير: ج ٨، ص ٣١٠، ح ٨١٦٠ في أوائل باب الطاء، وإسماعيل بن محمد التميمي في دلائل النبوّة: ص ١١٦، والهيثمي في موارد الظمآن: ص ٦٣١، وفي مجمع الزوائد: ج ١٠، ص ٣٢٢.

وقال ابن حجر في فتح الباري: ج ٧، ص ١٨٥، ط دار المعرفة بلبنان، وفي ط آخر: ص ٢٣٧، كتاب مناقب الأنصار: (٦٣)، ح ٣٩٠٥، بعد ذكر الخبر: لا يصح حمله على حالة الهجرة لما في الصحيح من أنّ عامر بن فهيرة كان يروح عليهما في الغار باللبن، ولما وقع لهما في الطريق من لقي الراعي... ومن النزول بخيمة أم معبد، وغير ذلك، فالّذي يظهر أنّها قصّة أُخرى، والله أعلم.

٢. في ج: إنّ أسماء قد أتتك بحجلة!

الحَيْسُ: تَمرٌ وأقِطٌ وسِمنٌ تُخلَط وتُعجَن وتُسَوّى كالثريد. (المعجم الوسيط). وفي ب: «بخميسة».

٣. في ب: صلى الله عليه وآله.

٤. لم أجده في مصدر.

٥. سقط من ج.

الأعلى﴾[١]، وقول الملائكة لإبراهيم: ﴿لاتخف، وبشّروه﴾[٢].

ثمّ إنّا لا ننكر أنّ اضطجاع عليّ عليه السلام[٣] على فراش الرسول (صلى الله عليه وآله)[٤] طاعة وفضيلة، إلّا أنّ صحبة أبي بكر أعظم، لأنّ الحاضر أعلى حالاً من الغائب، (ولأنّ عليّاً (رضي الله عنه)[٥] ما تحمّل المحنة إلّا ليلة[٦]، وأبو بكر مكث في الغار أيّاماً)[٧]، وإنّما اختار علياً (عليه السلام)[٨] للنوم على فراشه، لأنّه كان صغيراً لم يظهر (عنه)[٩] بعد دعوة بالدليل والحجّة، ولا جهاد[١٠] بالسيف والسنان، بخلاف أبي بكر؛ فإنّه قد دعا حينئذ جماعة إلى الدّين، وكان يذبّ عن الرسول بالنَفس والمال، فكان غضب الكفّار على أبي بكر[١١] أشدّ من غضبهم على عليّ عليه السلام[١٢]، ولهذا لم يقصدوا عليّاً (عليه السلام)[١٣] بضرب ولا ألم[١٤] لمّا عرفوا أنّ المضطجع هو.

---

١. سورة طه: الآية ٦٨.
٢. سورة الذاريات: الآية ٢٨.
٣. في المصدر: «رضي الله عنه».
٤. ليس في ب والمصدر.
٥. من أ والمصدر، وفي ب: عليه السلام.
٦. المثبت من المصدر، وفي ب: «ليلاً».
٧. من ب والمصدر، وسقط من أ، ج.
٨. ليس في ب.
٩. سقط من ج.
١٠. في ج: «والجهاد».
١١. المثبت من ب والمصدر، وفي أ، ج: «عليه».
١٢. في المصدر: «رضي الله عنه».
١٣. ليس في ب وج والمصدر.
١٤. المثبت من ب والمصدر، وفي أ، ج: «الضرب والألم».

ثمّ زعم[١] أهل السنّة أنّ الضمير في قوله (تعالى)[٢]: ﴿فأنزل الله سكينته عليه﴾ عائد إلى أبي بكر لا إلى الرسول (ﷺ)[٣]، لأنّه أقرب المذكورين، فانّ التقدير: «إذ يقول محمّد (ﷺ)[٤] لصاحبه أبي بكر»، (و)[٥] لأنّ الخوف كان حاصلاً (لأبي بكر)[٦] والرسول كان آمناً ساكن القلب بما وعده الله من النصر[٧]، ولو كان خائفاً لَم يُمكنه إزالة الخوف عن غيره بقوله: ﴿لا تحزن﴾، (ولَناسَبَ أن يقال: «فأنزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن»)[٨].

واعترض بأنّ قوله: ﴿وأيّده﴾ عطف[٩] على قوله: ﴿فأنزل (الله)﴾[١٠]، فوجب أن يتّحد الضميران في حكم العود.

وأُجيب بأنّ قوله: ﴿وأيّده﴾ معطوف على قوله: ﴿فقد نصره (الله)﴾، (والتقدير: «إلّا تنصروه فقد نصره (الله) في [واقعة الغار، وأيّده][١١] في واقعة بدر والأحزاب وحنين بالملائكة، والظاهر أنّ الحزن لا يبعد أن يكون شاملاً للنبيّ ﷺ أيضاً من

١. في ب: «وزعموا».
٢. من ب.
٣. من ب.
٤. ليس في المصدر.
٥. سقط من ج.
٦. من ب وج والمصدر، وسقط من أ.
٧. في ج: «ساكن القلب على وعده من النصر».
٨. من ب والمصدر، وسقط من أ وج.
٩. في ب، ج: «معطوف».
١٠. ليس في المصدر، وكذا الموردين التاليين.
١١. من المصدر، ومن قوله: «والتقدير» إلى هنا سقط من أ.

حيث البشريّة كقوله (تعالى)[١]: ﴿وزُلزِلُوا﴾[٢]، أو يكون[٣] في الكلام تقديم وتأخير، والتقدير: «فأنزل الله سكينته عليه إذ يقول»، أو يكون ﴿فأنزل﴾ معطوفاً على ﴿نصره﴾[٤].

والمراد بالسكينة ما أُلقي في قلبه من الأمنيّة الّتي سكن عندها [قلبه] وعلم أنّه منصور لا محالة؛ (كقوله)[٥] في قصّة حنين: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلىٰ رَسولِه﴾[٦].

انتهى ما ذكره الفاضل النيسابوري[٧] محرّراً لكلام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير[٨] مع زيادات (مِن قبله)[٩].

وأقول: فيه نظر من وجوه:

الأوّل: إنّ استدلاله[١٠] باستصحاب الرسول ﷺ[١١] لأبي بكر على غاية اتّحاده ونهاية صحبته وموافقة باطنه ظاهره، ظاهر الفساد.

(قوله)[١٢]: «وإلّا لم يعتمد الرسول عليه في مثل تلك الحالة».

---

١. ليس في ب والمصدر.
٢. سورة الأحزاب: الآية ١١.
٣. من المصدر، وفي النسخة: «أي يكون».
٤. في ب، ج: «نصر».
٥. سقط من ج.
٦. سورة براءة: الآية ٢٦.
٧. غرائب القرآن ورغائب الفرقان، المعروف بتفسير النيسابوري: المجلد الثالث، ص ٤٧١ ـ ٤٧٣، وفي المطبوع بهامش تفسير الطبري: ج ١٠، ص ٨٧ ـ ٩٠.
٨. التفسير الكبير: ج ١٦، ص ٦٢ ـ ٦٩، ط دار إحياء التُراث العربي ببيروت.
٩. سقط من ج.
١٠. في ج: «الاستدلال».
١١. في ب، ج: «صلى الله عليه وآله».
١٢. سقط من ج.

قلت: هذا مع كونه مدفوعاً (بما ذكره آخراً من أجوبة الشيعة، مردود أيضاً بأنّ أبا بكر كان على عقيدة أهل السنّة صدّيقاً)[١]، فلو تركه في مكّة لربما سأله الكفّار عن حال النبيّ ﷺ وأدّى (بلوغ)[٢] صدقه في الإخبار عن حاله ﷺ إلى هلاكه.

وأيضاً قال المتنبّي في بعض أشعاره:

[وقد يتزيا بالهوى غير أهله ويستصحب الإنسان من لا يلائمه][٣]

الثاني: إنّ قوله: ﴿**ثاني اثنين**﴾ بيان حال للرسول ﷺ باعتبار دخوله الغار ثانياً ودخول أبي بكر (أوّلاً)[٤] كما نقل في السير[٥]، فاستدلاله بالآية على أنّ أبا بكر كان ثاني رسول الله ﷺ (في الغار)[٦] غير متّجه.

لا يقال: إذا دلّ[٧] الآية مطابقةً على أنّه ﷺ كان ثاني اثنين (حال كونهما في الغار، دلّ أيضاً التزاماً على أنّ أبا بكر ثاني اثنين)[٨]، لأنّ الثانوية (بين اثنين)[٩] من النسب المتكرّرة.

---

١. سقط من أ. وفي هامش ب: الصديق هو المبالغ في الصدق، كذا قاله القاضي في تفسير سورة يوسف عليه السلام.

٢. من ب.

٣. هذا مصرع من أبيات أنشدها في مدح سيف الدولة، تجاوز أربعين بيتاً، أوّلها:

وفاؤكما كالربع أشجاه طاسمه بأن تُسعِدا والدّمع أشفاه ساجمه

انظر: ديوان المتنبّي: ص ٢٥٤ ـ ٢٥٨، ط منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت.

وهذا البيت أورده الزبيدي في تاج العروس: ج ١٠، ص ١٦٧.

٤. سقط من ج.

٥. لاحظ: السيرة النبويّة لابن هشام: ج ١، ص ٣٣٧، والسيرة النبويّة لابن كثير: ج ٢، ص ٢٣٧، ودلائل النبوّة للبيهقي: ج ٢، ص ٤٤٧، وشواهد التنزيل: ج ١، ص ١٢٩، ح ١٣٩.

٦. سقط من ج.

٧. كذا في الأصل، وكذا في المورد التالي، والصحيح «دلّت».

٨. سقط من ب.

٩. سقط من ج.

لأنّا نقول: إنّ هذا ممّا لا يساعده الوضع والاستعمال، لأنّ لفظ «ثاني اثنين» إنّما[١] يستعمل فيما يقع في المرتبة الثانية بحسب الوجود والحصول، (أو)[٢] الشرف والفضل والرتبة، وعلى هذا فلفظ ﴿ثاني اثنين﴾ في الآية لا يستلزم كون أبي بكر ثاني اثنين بهذا المعنى، لما عرفت من أنّه كان مقدماً في دخول الغار والحصول فيه، وأنّ المراد بثانوية النبيّ (عليه السلام)[٣] في الآية تأخّره عنه في الدخول، وأما التفاوت[٤] بحسب الشرف والرتبة؛ فلم تستعمل الآية فيهما حتّى يؤخذ منه لازم بهذا المعنى، لِظهور أنّه لا يتّجه أن يقال: إنّ النبيّ عليه السلام ثاني اثنين أبي بكر بمعنى أنّه مؤخّر عنه في الشرف والفضل، بل ذلك كفر صريح، على أنّه لو صحّ أن يقال (ذلك)[٥] لا يمكن أن يكون اللازم منه[٦] كون أبي بكر أيضاً ثانياً للنبيّ صلى الله عليه وآله في الشرف والفضل، لاستلزامه أن يكون كلّ منهما فاضلاً ومفضولاً.

وبهذا ظهر عدم جدوى ما ذكر من أنّ الثانويّة من النسب المتكرّرة، واتّضح أنّ استعمالهم لتلك العبارة في شأن أبي بكر وتداولها في مدحه على رأس المنابر إنّما هو حيلة منهم في إيهامهم للعوام أنّ صريح عبارة الآية نازلة في شأن أبي بكر، وأنّه ثاني اثنين للنبيّ[٧] صلى الله عليه وآله في الفضل والشرف، وقد بيّنا بحمد الله تعالى ضعف حيلتهم ووهن وسيلتهم.

---

١. في أ: «ربما»، وفي ج: «ممّا».

٢. في ج: «و».

٣. من ب، ج.

٤. في ج: «وأمّا الثانوية».

٥. سقط من أ، ج.

٦. في ج: «من».

٧. في ب: «النبي».

وأمّا ما ذكره من إنضمام كونه ثاني اثنين في العلم، ثمّ الاستدلال عليه بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم)[١]: «ما صبّ في صدري [شيء] إلّا وصببته في صدر أبي بكر»؛ فمن فضول الكلام، ولا تعلّق له بالاستدلال من الآية على فضيلة أبي بكر.

على أنّ الشيخ الفاضل خاتم محدّثي الشافعيّة مجد الدين الفيروز آبادي[٢] صاحب القاموس (في اللغة)[٣] قد ذكر في خاتمة كتابه المشهور الموسوم بـ«سفر السعادة»: «إنّ هذا الحديث وغيره ممّا روي في شأن أبي بكر من أشهر الموضوعات والمفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل»[٤].

---

١. ليس في ب.

٢. قاضي القضاة أبو طاهر مجد الدين محمّد بن يعقوب بن محمّد الصديقي الفيروزآبادي الشيرازي الشافعي، كان ينتسب إلى الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وربما رفع نسبه إلى أبي بكر بن أبي قحافة، ولد سنة ٧٢٩ بكارزين من قرى فيروزآباد بفارس، كان سريع الحفظ، وكان يقول: لا أنام إلّا وأحفظ مئتي سطر، وكان آية في الحفظ والاطلاع والتصنيف، دخل بلاد الروم واتّصل بخدمة السلطان بايزيد خان العثماني، ونال عنده مرتبةً وجاهاً وأعطاه السلطان مالاً جزيلاً، ثمّ جال البلاد شرقاً وغَرباً وأخذ من علمائها وكان لا يدخل بلدة إلّا وأكرمه واليها، فدخل واسط وأخذ عن قاضيها وغيره ونظر في اللغة، ودخل الشام فسمع بها من ابن الخباز وابن القيم والتقي السبكي والفرضي وجمال الدين ابن نباتة المصري والشيخ خليل المالكي، وظهرت فضائله وكثر الآخذون عنه، ثمّ دخل القاهرة، ثمّ دخل بلاد الروم فبرع في العلوم كلّها سيّما الحديث والتفسير واللغة، وله تصانيف تنيف على أربعين مصنّفاً، وأجلّ مصنّفاته «اللامع المعلم العجاب الجامع بين المحكم والعباب» وكان تمامه في ستّين مجلّداً ثمّ لخّصها في مجلدين وسمّى ذلك الملخص بـ«القاموس المحيط»، وله «تفسير القرآن العظيم» و«شرح البخاري» و«سفر السعادة» و«المشارق» و«زاد المعاد» في وزن بانت سعاد، إلى غير ذلك، توفّي قاضياً بزبيد من بلاد اليمن ليلة العشرين من شوال سنة ٨١٦ أو ٨١٧ وقد ناهز التسعين، ودفن بتربة الشيخ إسماعيل الجبرتي. (الكنى والألقاب: ج ٣، ص ٣١ ـ ٣٢).

٣. سقط من ج.

٤. سفر السعادة: ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

⇦

ويؤيّده عدم معرفته بمعاني القرآن الذي قد توفّرت الدواعي بإتقانها وضبطها حتّى تواتر (أنّه)[١] لم يكن يعرف معنى الكلالة[٢]، واشتهر أنّه لم يعرف معنى الأبّ في قوله

⇦ وقال العجلوني في كشف الخفاء: ج ٢، ص ٤١٩، ط دار الكتب العلمية: باب فضائل أبي بكر الصديق ﷺ أشهر المشهورات من الموضوعات كحديث إنّ الله يتجلّى للناس عامّة، ولأبي بكر خاصّة، إلى آخر عبارة الفيروزآبادي.

وقال ابن الجوزي في الموضوعات: ج ١، ص ٢٢٥، باب في فضل أبي بكر: قد تعصّب قوم لا خلاق لهم يدّعون التمسّك بالسنّة فوضعوا لأبي بكر فضائل.

وقال في ص ٢٣٧ في آخر باب فضل أبي بكر: «ومنها ما ليس بشيءٍ وما أزال أسمع العوام يقولون عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «ما صبّ في صدري شيئاً إلّا وصببته في صدر أبي بكر...» في أشياء ما رأينا لها أثراً في الصحيح ولا في الموضوع.

وقال الملا عليّ القاري الهروي الحنفي في كتابه «الموضوعات الكبرى» المطبوع في دهلي؛ ص ١٠٦: فصل، وممّا وضعه جهلة المنتسبين إلى السنّة في فضل الصديق؛ (إلى أن قال:) وحديث: «ما صبّ في صدري شيئاً إلّا صببته في صَدر أبي بكر».

١. من ج.

٢. الكلالة: أن يموت المرء وليس له والد أو ولد يرثه، بل يرثه قرابته، والكلالة صفة للميت والوارث، فتقع في الأوّل (الميّت) على من ليس عند موته والدٌ ولا ولد، وقيل: مَن ليس له ولد وإن كان له أب أو جد. وفي الثاني (الوارث) تقع مَن ليس بوالد ولا ولد، «كلالة الأب»: الإخوة والأخوات مِن قبل الأب والأم، أو من قبل الأب. «كلالة الأم»: الاخوة والأخوات من قبل الأم. (معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ص ٣٥٠) وأمّا عدم علم أبي بكر بمعنى الكلالة، فقد نقلها جمع من المؤلفين والمؤرخين في كتبهم وذكروا أنّه سئل عن معنى الكلالة فقال: «أقول فيها برأيي، فان كان صواباً فمن الله عزّ وجلّ، وإن كان خطأً فمن قبلي، أو: فمن نفسي ومن الشيطان». فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: «ما أغناه عن الرأي في هذا المكان! أما علم أنّ الكلالة هم الاخوة والأخوات من قبل الأب والأم، ومن قبل الأب على انفراده، ومن قبل الأم أيضاً على حدتها...».

لاحظ: الفصول المختارة للمفيد: ص ٢٠٦؛ الإرشاد: ج ١، ص ٢٠٠، فصل ٥٧؛ مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب: ج ٢، ص ٤٠ في المسابقة بالعلم؛ سنن الدارمي: ج ٢، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦؛ السنن ⇦

تعالى: ﴿وفاكهةً وأبّاً﴾[١]، وقد نقل هذا جلال (الدين)[٢] السيوطي في كتاب «الإتقان»[٣]، بل قد نقل أنّه سئل ذلك عن عمر أيضاً حال كونه على المنبر في زمان خلافته، فاعترف بجهله بعد تأمّل كثير[٤].

⇦الكبرى للبيهقي: ج ٦، ص ٢٢٣؛ الصراط المستقيم: ج ٢، ص ٣٠٥، وج ٣، ص ٢٢؛ معالم المدرستين: ج ٢، ص ٦٦.

١. سورة عبس: الآية ٣١.

٢. ليس في ج.

٣. أورده السيوطي في الدر المنثور: ج ٦، ص ٣١٧، وفي ط: ج ٨، ص ٤٢١، ولم أجده في الإتقان.

وروى الشيخ المفيد في الفصول المختارة: ص ٢٠٦، أنّ أبا بكر سئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وفاكهة وأبّاً﴾ [سورة عبس: ٣١]، فقال: أيّ سماء تظلّني أم أيّ أرض تقلّني أم أين أذهب إذا قلت في آية من كتاب الله بغير ما أراد الله عزّ وجلّ، أمّا الفاكهة فنعرفها، وأمّا الأبّ فالله أعلم به.

ورواه أيضاً المفيد في الارشاد: ج ١، ص ٢٠٠؛ والثعلبي في تفسيره: ج ١٠، ص ١٣٤، ذيل الآية الشريفة؛ وابن شهرآشوب في المناقب: ج ٢، ص ١٨٠، وفي ط: ص ٣٩٩ في قضاياه في عهد أبي بكر نقلاً عن فتيا الجاحظ وتفسير الثعلبي؛ والسيد أحمد بن طاوس في عين العبرة: ص ٩ عن الثعلبي؛ والزمخشري في الكشاف: ج ٤، ص ٧٠٤؛ والعلامة الحلي في كشف اليقين: ص ٦٩، وفي ط: ص ٨١ـ ٨٢، ح ٦٨؛ والقرطبي في تفسيره: ج ١٩، ص ٢٢٣؛ وابن أبي شيبة في المصنف: ج ٧، ص ١٨٠، ح ٩، وفي ط: ج ٦، ص ١٣٧، ح ٣٠٠٩٨؛ وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث: ص ٢٥ من غير تصريح بالآية؛ وابن كثير في تفسيره: ج ١، ص ٥، وج ٤، ص ٥٠٤، وفي ط: ص ٤٧٣؛ والشوكاني في فتح القدير: ج ٥، ص ٣٨٧؛ وابن جبر في نهج الايمان: ص ٣٦٩؛ وابن حجر في فتح الباري: ج ٦، ص ٢١٢ وج ٨، ص ٣٦٦ وج ١٣، ص ٢٢٩، ط ٢ دار المعرفة بلبنان.

وانظر تاريخ دمشق: ج ٣٠، ص ٣٢٧.

٤. وأورده السيوطي في الدرّ المنثور: ج ٦، ص ٣١٧، وفي ط: ج ٨، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢، عن سعيد بن منصور وابن جرير وابن سعد وعبد بن حميد وابن المنذر وابن مردويه والبيهقي في شعب الإيمان والخطيب والحاكم وصححه، عن أنس: إنّ عمر قرأ على المنبر: ﴿فأنبتنا فيها حبّاً وعنباً وقضباً * إلى قوله: وأبّاً﴾، قال: كلّ هذا قد عرفناه، فما الأب؟ ثمّ رفض عصا كانت في يده فقال: هذا لعمر الله هو التكلّف، فما عليك ⇦

ولا ريب أنّ معاني أمثال هذه الألفاظ كانت مصبوبة[1] (في صدر النبيّ ﷺ، وإذا ظهر جهل أبي بكر بها؛ علم أنّها لم تكن مصبوبة)[2] في صدره، فخالف مضمونه الكليّة الّتي دلّت عليها الحديث الموضوع المذكور.

وكذا قوله في الدعوة إلى الله، لأنّه ﷺ عرض الايمان أوّلاً على أبي بكر الخ، ممّا لا دخل له في الاستدلال من الآية، كما لا يخفى.

على أنّ كون أبي بكر كون اوّل مَن آمن (ممنوع، كيف وقد صرّح كثير من علماء أهل السنة بأنّ أوّل من آمن)[3] بالنبيّ ﷺ خديجة (صلى الله عليها)[4]، ثمّ عليّ، ثمّ

⇐أن لا ندري ما الأب، اتبعوا ما بيّن لكم هداه من الكتاب فاعملوا به، وما لم تعرفوه فكلوه إلى ربّه.

وكذلك عندما سئل عن ﴿فاكهةً وأبّاً﴾ أقبل عليهم بالدرّة.

وأورده الثعلبي في تفسيره: ج ١٠، ص ١٣٤، ذيل الآية الشريفة، والحاكم في المستدرك: ج ٢، ص ٥١٤، كتاب التفسير، تفسير سورة عبس وتولّى وصحّحه هو وأقرّه الذهبي في تلخيصه.

ولاحظ صحيح البخاري: ج ٩ ص ١١٨، كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلّف ما لا يعنيه، وشرحه فتح الباري: ج ١٣، ص ٢٢٩؛ تفسير عبد الرزاق الصنعاني: ج ٣، ص ٣٤٩، وفي ط: ج ٢، ص ٢٨٣، في آخر تفسير سورة عبس؛ المصنف لعبد الرزاق: ج ٣، ص ٣٤٩؛ البرهان للزركشي: ج ٢، ص ١٧٤؛ الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ٣، ص ٣٢٧؛ تهذيب الكمال: ج ٢١، ص ٢٦، في ترجمة ابن المديني عليّ بن عبد الله بن جعفر؛ ميزان الاعتدال: ج ٣، ص ١٣٩؛ فتح الباري: ج ٦، ص ٢١٢ وج ١٣، ص ٢٢٩؛ تفسير الطبري: ج ٣٠، ص ٣٨؛ كنز العمال: ج ٢، ص ٣٢٨؛ تاريخ بغداد: ج ١١، ص ٤٦٨؛ فتح القدير: ج ٥، ص ٣٨٧؛ مسند الشاميين للطبراني: ج ٤، ص ١٥٦، ح ٢٩٨٩.

وانظر أيضاً: المسند لأحمد: ج ١، ص ١٥، ٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣٨، ٤٦، ٤٨؛ السنن لابن ماجة: ج ٢، ص ٩١٠، ح ٢٧٢٦؛ النهاية لابن الأثير «أبب»؛ لسان العرب: ج ١، ص ٢٠٥؛ الغدير: ج ٦، ص ٩٩ و١٢٧.

١. في ج: «مضبوطة».

٢. سقط من ج.

٣. سقط من ب.

٤. ليس في ب، وفي ج: «رضي الله عنها».

أبو بكر[1].

---

١. صرّح كثير من علماء العامة بأنّ خديجة أوّل مَن أسلم من النساء، وأسلم بعده عليّ عليه السلام، أخرج الطبري في عنوان «ذكر الخبر عمّا كان من أمر نبي الله صلى الله عليه وآله عند ابتداء الله تعالى ذكره إيّاه بإكرامه بإرسال جبرئيل عليه السلام عليه، من تاريخه: ج ٢، ٣٠٧عن الحارث، عن ابن سعد، عن الواقدي أنّه قال: أصحابنا مجمعون على أنّ أوّل أهل القبلة استجاب لرسول الله صلى الله عليه وآله خديجة بنت خويلد رحمها الله.

وروى أبو بكر بن أبي عاصم في الأوائل، ص ٣٢، ح ٧٤، وص ٤١، ح ١٠٦ باسناده عن بريدة أنّه قال: «إنّ خديجة أوّل مَن أسلم مع رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ بن أبي طالب».

ونقل محققه في هامشه عن أوائل الطبراني: ص ٥٤.

وروى أيضاً ابن أبي عاصم في الحديث ١٣٥ من الأوائل: ص ٤٩ ـ ٥٠ باسناده عن ابن عبّاس قال: «وكان أوّل من أسلم من الناس مع رسول الله صلى الله عليه وآله عليّ بعد خديجة.

ورواه أيضاً ابن أبي عاصم في السنة: (١٣٥٢)؛ وأحمد في المسند: ج ١، ص ٣٣١؛ والنسائي في الخصائص: ح ٢٤؛ والحاكم في المستدرك: ج ٣، ص ١٣٢.

وروى الطبراني في مسند أبي رافع من المعجم الكبير: ج ١، ص ٣٢٠، ح ٩٥٢ باسناده عنه أنّه قال: صلّى النبيّ صلى الله عليه وآله غداة الاثنين، وصلّت خديجة ـ رضي الله عنها ـ يوم الاثنين من آخر النهار، وصلّى عليّ يوم الثلاثاء، فمكث عليّ يصلّي مستخفياً سبع سنين وأشهراً قبل أن يصلّي أحد.

ورواه أيضاً ابن عساكر في الحديث ٧١ من ترجمة أمير المؤمنين عليه السلام من تاريخ دمشق، وقريبه في الحديث ٧٠؛ والحموئي في فرائد السمطين: ج ١، ص ١٤٨، ح ١٨٨؛ والمحبّ الطبري في الفصل ٤ من ترجمة عليّ عليه السلام من الرياض النضرة: ج ٢، ص ١٠٠ نقلاً عن القلعي.

وروى محمّد بن سليمان الكوفي في المناقب: ج ١، ص ٢٥٣ ـ ٣٠٠، ح ١٦٧ ـ ٢٢٠، بأسانيد عن ١٥ من الصحابة أنّهم قالوا بأنّ عليّاً أوّل مَن آمن برسول الله صلى الله عليه وآله من الرجال.

ورواه ابن عساكر في ترجمة عليّ عليه السلام من تاريخ دمشق: ج ١، ص ٤٥ ـ ١٠٥، ح ٦٦ ـ ١٤٠ من سبعين طريقاً عن ١٧ من عظماء الصحابة والتابعين.

واستدرك محقق الكتاب عمّي العلامة المحمودي ـ دامت بركاته ـ في هامشه ١٢ من رواة الصحابة، فصار عدد رواتها من الصحابة ٢٩ صحابياً، وأنهى عدد الأحاديث الدالة على هذا المعنى من مصادر العامة إلى ٢٥٠ حديثاً، ولنكتف هنا ببعض ما ورد في الباب:

ومنها ما رواه الطبري في تاريخه: ج ٢، ص ٣١١ ـ ٣١٢ قال:

⇦

⇦ حدّثني محمّد بن عبيد المحاربي، قال: حدّثنا سعيد بن خُثَيم، عن أسد بن عَبَدة البجَلي، عن يحيى بن عفيف، عن عفيف قال: جئتُ في الجاهلية إلى مكّة، فنزلت على العبّاس بن عبد المطلب. قال: فلمّا طلعت الشمس وحَلَّقت في السماء وأنا أنظر إلى الكعبة، أقبل شابٌّ، فرمى ببصره إلى السماء، ثمّ استقبل الكعبة، فقام مستقبلها، فلم يلبث حتّى جاء غلام، فقام عن يمينه. قال: فلم يلبث حتى جاءت امرأة، فقام خلفهما، فركع الشابُّ، فركع الغلام والمرأة، فرفع الشابّ فرفع الغلام والمرأة، فخرّ الشابّ ساجداً فسجدا معه، فقلت: يا عبّاس، أمر عظيم! فقال: أمر عظيم! أتدري مَن هذا؟ فقلت: لا، قال: هذا محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب، ابن أخي. أتدري مَن هذا معه؟ قلت: لا، قال هذا عليّ بن أبي طالب بن عبد المطلب، ابن أخي. أتدري مَن هذه المرأة الّتي خلفهما؟ قلتُ: لا، قال: هذه خديجة بنت خويلد، زوجة ابن أخي، وهذا حدّثني أنّ ربّك ربّ السماء، أمرهم بهذا الذي تراهم عليه، وأيمُ الله ما أعلم على ظهر الأرض كلّها أحداً على هذا الدّين غير هؤلاء الثلاثة.
حدّثنا أبو كريب، قال: حدّثنا يونس بن بكير، قال: حدّثنا محمد بن إسحاق، قال: حدّثني يحيى بن أبي الأشعث الكِندي، من أهل الكوفة، قال: حدّثني إسماعيل بن إياس بن عفيف، عن أبيه، عن جدّه، قال: كنت امرأً تاجراً، فقدمت أيام الحج، فأتيت العبّاس، فبينا نحن عنده إذ خرج رجلٌ يصلّي، فقام تجاه الكعبة، ثمّ خرجت امرأة فقامت معه تصلّي، وخرج غلام فقام يصلّي معه، فقلت: يا عباس، ما هذا الدّين؟ إنّ هذا الدّينَ ما أدري ما هو؟ قال: هذا محمّد بن عبد الله، يزعُم أنّ الله أرسله به، وأنّ كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه، وهذا امرأته خديجة بنت خُوَيلد آمنت به، وهذا الغلام ابنُ عمّه عليّ بن أبي طالب، آمن به.
قال عفيف: فليتني كنتُ آمنتُ يومئذ فكنتُ أكون رابعاً!
حدّثنا ابن حُميد، قال: حدّثنا سلمة بن الفضل وعليّ بن مجاهد، قال سلمة: حدّثني محمّد بن إسحاق، عن يحيى بن أبي الأشعث ـ قال أبو جعفر: وهو في موضع آخر من كتابي عن يحيى بن الأشعث ـ عن إسماعيل بن إياس بن عفيف الكندي ـ وكان عفيف أخا الأشعث بن قيس الكندي لأمّه، وكان ابن عمه ـ عن أبيه عن جدّه عفيف، قال: كان العبّاس بن عبد المطلب لي صديقاً، وكان يختلف إلى اليمن، يشتري العِطرَ فيبيعه أيّام الموسم؛ فبينا أنا عند العبّاس بن عبد المطلب بمنىً، فأتاه رجل مجتمع، فتوضّأ فأسبغَ الوضوء، ثمّ قام يصلّي، فخرجت امرأةٌ فتوضّأت وقامت تصلّي، ثمّ خرج غلام قد راهق، فتوضّأ، ثمّ قام إلى جَنبه يصلّي، فقلت: ويحك يا عبّاس! ما هذا؟ قال: هذا ابنُ أخي محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب،
⇦

⇐يزعم أنّ الله بعثه رسولاً، وهذا ابنُ أخي عليّ بن أبي طالب قد تابعه على دينه، وهذه امرأته خديجة ابنة خويلد، قد تابعته على دينه. قال عفيف بعد ما أسلم ورسخ الإسلام في قلبه: يا ليتني كُنتُ رابعاً!
ورواه أحمد في المسند، ح ١٧٨٧؛ والنسائي في الخصائص، ح ٦؛ وابن قانع في معجم الصحابة، ٥ ق ١٣٥؛ وابن عدي في الكامل: ج ١، ص ٣٩٩ ترجمة أسد بن عبد الله؛ والكوفي في المناقب: ج ١، ص ٢٧١، ح ١٨٣، ط ١؛ والطبراني في المعجم الكبير: ج ١٨، ص ١٠١، ح ١٨٢؛ وأبو يعلى في مسنده: ج ٣، ص ١١٧، ح ١٥٤٧؛ والاسكافي في نقض عثمانية الجاحظ: ص ٢٨٨؛ وابن سعد في الطبقات الكبرى: ج ٨، ص ١٧؛ والعقيلي في الضعفاء: ج ١، ص ٢٧ ترجمة أسد بن عبد الله، وص ٨٠ ترجمة إسماعيل بن اياس؛ وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: ج ٣، ص ٢٢٦، ط مصر.
ويشهد لذلك ما رواه أبو ذر الغفاري عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «عليّ أوّل من آمن بي، وأوّل من يصافحني يوم القيامة، وهو الصديق الأكبر، وهو الفاروق يفرّق بين الحق والباطل». رواه الشيخ الطوسي في أماليه: المجلس ٩، الحديث ٣٦؛ وابن عساكر في ترجمة أمير المؤمنين عليه السلام من تاريخ دمشق: ج ١، ص ٧٦، ط ١، وفي ط ٢: ص ٨٨، ح ١٢٠، والحموئي في فرائد السمطين: ج ١، ص ٣٩، ح ٣.
ومع مغايرة في العبارة رواه الطوسي في أماليه: المجلس ٥، الحديث ٥٥؛ والكشي في رجاله: ص ٢٦، ح ٥١ في ترجمة أبي ذر؛ والبلاذري في ترجمة عليّ عليه السلام من أنساب الأشراف: ص ٣١، ح ٧٦؛ ومحمد بن سليمان في المناقب: ج ٢، ص ٥٣٥، ح ١٠٣٧، ط ١؛ وابن السمّاك في كتاب فضائل أمير المؤمنين عليه السلام كما في اليقين ـ لابن طاووس ـ: ص ٥١٢، باب ٢١٥؛ والشيخ المفيد في الارشاد: ج ١، ص ٣١، باب ٢ من ترجمة عليّ عليه السلام؛ والفتّال في روضة الواعظين: ص ١١٥ ـ ١١٦ «مجلس في ذكر فضائل أمير المؤمنين عليه السلام»؛ والبزار كما في مجمع الزوائد: ج ٩، ص ١٠٢.
وورد أيضاً عن سلمان ـ مع مغايرة في بعض الألفاظ ـ رواه الشيخ الطوسي في أماليه: المجلس ٨، الحديث ١١؛ والطبراني في المعجم الكبير: ج ٦، ص ٢٦٩، ح ٦١٨٤؛ وابن عساكر في الحديث ١١٩ من ترجمة أمير المؤمنين عليه السلام من تاريخ دمشق: ج ١، ص ١١٩.
ويشهد له أيضاً ما روي عن سلمان أنّه قال: «إنّ أوّل هذه الأمّة وروداً على رسول الله ﷺ؛ أوّلها إسلاماً عليّ بن أبي طالب عليه السلام».
رواه الشيخ الطوسي في أماليه: المجلس ٩، الحديث ٢٤؛ وابن أبي شيبة في الحديث (٤٩) من مناقب عليّ عليه السلام من المصنّف: ج ٦، ص ٣٧٤، برقم ٣٢١٠٤، وعنه في كنز العمال: ج ١٣، ص ١٤٤، ح ٣٦٤٥٢.
⇐

⇦ ورواه ابن عساكر في ترجمة عليّ عليه السلام من تاريخ دمشق: ج ١، ص ٨٢ ـ ٨٣، ح ١١٥ ـ ١١٦، وفي ص ٨٦، ح ١١٨؛ وابن المغازلي في المناقب: ص ١٥، ح ٢٢؛ والطبراني في المعجم الكبير: ج ٦، ح ٦١٧٤، وفي الأوائل: ٥١؛ والخطيب في تاريخ بغداد: ج ٢، ص ٨١، في ترجمة محمّد بن أبان المخرمي؛ وابن عبد البرّ في أوائل ترجمة عليّ عليه السلام من الاستيعاب: ج ٣، ص ١٠٩١؛ والحاكم في الحديث ٣ من مناقب عليّ عليه السلام من المستدرك: ج ٣، ص ١٣٦؛ والخوارزمي في المناقب: ص ٥٢، ح ١٥؛ وابن أبي الحديد في شرح الخطبة ٥٦ من نهج البلاغة: ج ٤، ص ١١٧؛ والكلابي في المناقب (المطبوع في آخر المناقب لابن المغازلي: ص ٤٣١، ح ١٠)؛ والجزري في ترجمة عليّ عليه السلام من أُسد الغابة: ج ٤، ص ١٧.

وأمّا عند علماء الإماميّة، فلا شبهة ولا اشكال في أنّ عليّاً عليه السلام أوّل مَن آمن بالله وبرسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

وانظر: شرح الأخبار: ج ١، ص ١٧٦ ـ ١٨٧؛ كنز الفوائد: ج ١، ص ٢٦١ ـ ٢٨١ في عنوان «فصل من البيان عن أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أوّل بشر سبق إلى الإسلام بعد خديجة عليها السلام»، وأوّل ترجمة عليّ عليه السلام من الاستيعاب، والفصل ٤ من المناقب للخوارزمي: ص ٥١ ـ ٥٩، ح ١٣ ـ ٢٧، وأوّل الفصل ١٢، ص ١٢٦، ح ١٤٠؛ والغدير: ج ٣، ص ٢١٩ وما بعده.

ومَن أراد الحديث الصدق حول إيمان أمير المؤمنين عليه السلام فليسمعه من لسانه كما جاء في أواخر المختار ١٩٢ من باب الخطب من نهج البلاغة ـ خطبة القاصعة ـ، قال عليه السلام:

«ولقد علمتم موضعي مِن رسول الله صلى الله عليه وآله بالقرابة القريبة والمنزلة الخصيصة، وضعني في حجره وأنا ولد يضمّني إلى صدره، ويكفني في فراشه، ويمسّني جسده ويشمّني عَرْفَه، وكان يمضغ الشيء، ثمّ يلقمنيه وما وجد لي كذبة في قول ولا خطلة في فعل.

ولقد قرن الله به صلى الله عليه وآله من لدن أن كان فطيماً أعظم ملك من ملائكته يسلك به طريق المكارم ومحاسن أخلاق العالم، ليله ونهاره، ولقد كنت أتّبعه اتّباع الفصيل أثر أمّه، يرفع لي في كلّ يوم من أخلاقه علماً، ويأمرني بالاقتداء به.

ولقد كان يجاور في كلّ سنة بـ«حراء» فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله صلى الله عليه وآله وخديجة وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة وأشمّ ريح النبوّة.

ولقد سمعت رنّة الشيطان حين نزل الوحي عليه صلى الله عليه وآله وسلم، فقلت: يا رسول الله ما هذه الرنّة؟ فقال: «هذا الشيطان آيس من عبادته، إنّك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلّا أنّك لست بنبيّ، ولكنّك وزير، وإنّك لعلى خير».

⇦

⇦ ولقد كنت معه ﷺ لمّا أتاه الملأ من قريش، فقالوا له: يا محمّد إنّك قد ادّعيت عظيماً لم يدّعه آباؤك ولا أحد من [أهل] بيتك، ونحن نسألك أمراً إن أنت أجبتنا إليه وأريتناه علمنا أنّك نبيّ ورسول، وإن لم تفعل علمنا أنّك ساحر كذّاب. فقال ﷺ: وما تسألون؟ قالوا: تدعو لنا هذه الشجرة حتّى تنقلع بعروقها وتقف بين يديك. فقال ﷺ: إنّ الله على كلّ شيء قدير، فإن فعل الله لكم ذلك أتؤمنون وتشهدون بالحقّ؟ قالوا: نعم. قال: فإنّي سأريكم ما تطلبون، وإنّي لأعلم أنّكم لا تفيئون إلى الخير، وإنّ فيكم من يطرح في القليب، و[فيكم] من يحزّب الأحزاب، ثمّ قال ﷺ: يا أيّتها الشجرة إن كنت تؤمنين بالله واليوم الآخر وتعلمين أنّي رسول الله فانقلعي بعروقك حتّى تقفي بين يديّ بإذن الله.

فوالذي بعثه بالحقّ لانقلعت بعروقها وجاءت ولها دويّ شديد، وقصف كقصف أجنحة الطير حتّى وقفت بين يديّ رسول الله ﷺ مرفرفةً، وألقت بغصنها الأعلى على رسول الله ﷺ، وببعض أغصانها على منكبي وكنت عن يمينه ﷺ.

فلمّا نظر القوم إلى ذلك قالوا ـ علوّاً واستكباراً ـ: فمرها فليأتك نصفها ويبقى نصفها. فأمرها بذلك، فأقبل إليه نصفها كأعجب إقبال وأشدّ دويّاً، فكادت تلتفّ برسول الله ﷺ، فقالوا ـ كفراً وعتوّاً ـ: فمر هذا النصف فليرجع إلى نصفه كما كان. فأمره ﷺ فرجع!

فقلت أنا: لا إله إلّا الله، فإنّي أوّل مؤمن بك يا رسول الله، وأوّل من أقرّ بأنّ الشجرة فعلت ما فعلت بأمر الله تعالى تصديقاً بنبوّتك وإجلالك لكلمتك.

فقال القوم كلّهم: بل ساحر كذّاب! عجيب السحر خفيفٌ فيه، وهل يصدّقك في أمرك إلّا مثل هذا؟! ـ يعنونني ـ.

وإنّي لمن قوم لا تأخذهم في الله لومة لائم، سيماهم سيماء الصدّيقين، وكلامهم كلام الأبرار، عمّار الليل ومنار النهار، متمسكون بحبل القرآن، يحيون سنن الله وسنن رسوله، لا يستكبرون ولا يعلون، ولا يغلّون ولا يفسدون، قلوبهم في الجنان وأجسادهم في العمل».

وأمّا إسلام أبي بكر، فقد ورد في روايات عديدة، أنّه أسلم بعد عليّ عليه السلام وزيد بن حارثة، رواه ابن إسحاق في السيرة: ص ١٣٩؛ وابن هشام في السيرة: ج ١، ص ٢٦٦؛ ومحمّد بن سليمان الكوفي في المناقب: ج ١، ص ٤٢، ح ١٣، وص ٢٩٨، ح ٢٢٢؛ وابن قتيبة في المعارف: ص ١٦٨؛ وابن الأثير في أُسد الغابة: ج ٢، ص ٢٢٦؛ وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: ج ١٤، ص ٥٣؛ واليعقوبي في ⇦

وروى صاحب كتاب «أُسد الغابة» عن ضمرة بن ربيعة أنّه قال: كان إسلام أبي بكر مسبباً عن بيعة خالد بن سعيد الأُموي وذكر هذا في قصّة طويلة[1].

وأمّا غيرهم فقد قالوا إنّه كان ثامن الأصحاب في الإيمان[2].

⇦تاريخه: ج ٢، ص ٢٣؛ والحلبي في السيرة: ج ١، ص ٤٤٠ في عنوان «ذكر أوّل الناس إيماناً به ﷺ».

وورد في بعض الروايات أنّ خالد بن سعيد بن العاص أسلم قبل أبي بكر، رواه ابن قتيبة في المعارف: ص ٢٩٦.

وكان خالد بن سعيد الثالث أو الرابع أو الخامس، من الداخلين في الإسلام، كما في الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ٤، ص ٩٥؛ أسد الغابة: ج ٢، ص ٨٢؛ الأعلام للزركلي: ج ٢، ص ٢٩٦.

١. أُسد الغابة لعز الدين أبي الحسن عليّ بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير: ج ٢، ص ٨٣، في ترجمة خالد بن سعيد بن العاص الاموي، ولم يصرّح فيه بأنّ إسلام أبي بكر مسبّباً عن ذلك، بل ورد فيه: قال ضمرة ربيعة: كان إسلام خالد مع إسلام أبي بكر...

وكان سبب إسلامه أنّه رأى في النوم أنّه وقف على شفير النار، فذكر من سعتها ما الله أعلم به. وكان أباه يدفعه فيها، ورأى رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم آخذاً بحقويه لا يقع فيها، ففزع وقال: أحلف أنّها لرؤيا حقّ، ولقي أبا بكر ﷺ فذكر ذلك له، فقال له أبو بكر: أُريد بك خيراً، هذا رسول الله ﷺ فاتّبعه، فانّك ستتبعه في الإسلام الذي يحجزك من أن تقع في النار، وأبوك واقع فيها.

فلقي رسول الله ﷺ وهو بأجياد، فقال: يا محمّد، إلى مَن تدعو؟ قال: أدعو إلى الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، وتخلع ما أنت عليه من عبادة حَجَر لا يسمع ولا يبصر ولا يضرّ ولا ينفع، ولا يدري مَن عبده ممّن لم يعبده.

قال خالد: فإنّي أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّك رسول الله. فسرّ رسول الله ﷺ بإسلامه.

وهذه القصّة أوردها ابن سعد في الطبقات الكبرى: ج ٤، ص ٩٤؛ وابن عساكر في تاريخ دمشق: ج ١٦، ص ٦٩ ـ ٧٠؛ وابن كثير في البداية والنهاية: ج ٣، ص ٣١؛ وفي السيرة النبويّة: ج ١، ص ٤٤٤ـ٤٤٥.

وقال ابن قتيبة في المعارف: ص ٢٩٦، في ترجمة خالد بن سعيد: أنّه أسلم قبل إسلام أبي بكر.

أقول: على هذا يمكن أن يقال إنّ أبا بكر حين سمع رؤيا خالد بن سعيد كان مشركاً، فصارت رؤيا خالد سبباً لميل أبي بكر إلى الإسلام، فأسلم بسبب إسلام خالد.

٢. حكاه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: ج ١٣، ص ٢٢٤ في شرح الخطبة (٢٣٨) عن شيخه أبي ⇦

وكذا لا مَدخل لما ذكره من عدم مفارقته للنبيّ ﷺ في الغزوات في الاستدلال بما ذكره[1].

وكذا قوله: «وقد أقامه في مرضه مقامه في الإمامة»، على أنّ الشيعة يمنعون كون إمامة أبي بكر في مرض النبيّ ﷺ بإذنه الشريف، بل يقولون: إنّ عائشة أرسلت بلالاً إلى أبيها مشيراً إليه بذلك، وحيث اطّلع النبيّ ﷺ (على)[2] ذلك اضطرب وخرج إلى المسجد مسرعاً معتمداً علىٰ أكتاف أمير المؤمنين (عليّ)[3] عليه السلام وفضل بن العبّاس[4] حتّى نَحّى أبا بكر عن المحراب وصلّى بنفسه مع النّاس[5].

⇦جعفر، قال: فأمّا ما احتج به الجاحظ بإمامة أبي بكر؛ بكونه أوّل الناس إسلاماً، فلو كان هذا احتجاجاً صحيحاً، لاحتج به أبو بكر يوم السقيفة، وما رأيناه صنع ذلك، لأنّه أخذ بيد عمر ويد أبي عبيدة بن الجراح، وقال للناس: «قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا منهما مَن شئتم»، ولو كان هذا صحيحاً؛ لما قال عمر: «كانت بيعة أبي بكر فلتةً وقى الله شرّها»، ولو كان احتجاجاً صحيحاً لادّعى واحد من النّاس لأبي بكر الامامة في عصره أو بعد عصره بكونه سبق إلى الإسلام، وما عرفنا أحداً ادّعى له ذلك.

على أنّ جمهور المحدثين لم يذكروا أنّ أبا بكر أسلم إلّا بعد عدّة من الرجال منه: عليّ، وجعفر أخوه، وزيد بن حارثة، وأبو ذر الغفاري، وعمرو بن عنبسة السلمي، وخالد بن سعيد بن العاص، وخبّاب بن الأرت، وإذا تأمّلنا الروايات الصحيحة، والأسانيد القويّة والوثيقة، وجدناها كلّها ناطقة بأنّ عليّاً عليه السلام أوّل مَن أسلم.

١. في ب: «بما ذكر»، وفي ج: «بما ذكروه».

٢. سقط من ج.

٣. سقط من أ.

٤. في ج: «فضل بن عبّاس رضي الله عنه».

٥. الشافي في الإمامة للسيّد المرتضى: ج ٢، ص ١٥٩، وله كلام في ذلك؛ الفصول المختارة: ص ١٢٤، ١٢٦؛ الإيضاح لابن شاذان: ص ٣٤٨؛ التعجّب للكراجكي: ص ٢٢؛ كتاب الأربعين لمحمّد طاهر القمي الشيرازي: ص ٦٢٠؛ شرح النهج لابن أبي الحديد: ج ٩، ص ١٩٧، وج ١٤، ص ٢٣؛ ⇦

ويؤيّد هذا ما روي من طريق أهل السنّة مِن أنّه لمّا سمع رسول الله ﷺ صوت أبي بكر في الصلاة وضع إحدى يديه على (كتف عليّ عليه السلام والآخر على)[1] كتف الفضل [بن العبّاس] وقام متوجّهاً إلى المسجد وصلّى في المحراب واقتدى (به)[2] أبـو بكـر واقتدى النّاس (بأبي بكر)[3][4]. فإنّ روايتهم هذا صريح في أنّ تقديمه في الصـلاة لم يكن بإذن (من)[5] الله ورسوله، وإلّا لما تكلّف[6] النبيّ ﷺ بذلك الحال للخروج إلى إقامة[7] الصلاة (بنفسه)[8].

⇦الاستغاثة لأبي القاسم الكوفي: ج ٢، ص ١٥؛ منتهى المطلب: ج ١، ص ٣٣٥؛ تذكرة الفقهاء: ج ٤، ص ٢٨ ـ ٢٩، م ٣٩١؛ بحار الأنوار: ج ٢٧، ص ٣٢٤، وج ٢٨، ص ١١٠ و١٥٥ و١٥٩ و٣٦٢، وج ٣٠، ص ٤٣٧، وج ٨٥، وفي ط: ج ٨٨، ص ٩٦.

١. سقط من ب.

٢. سقط من ج.

٣. سقط من أ وج.

٤. المسند للشافعي: ص ٢١١؛ الأمّ للشافعي: ج ١، ص ٩٩، وفي ط: ص ١٧٤ ـ ١٧٥؛ اختلاف الحديث للشافعي: ص ٥٠٥؛ صحيح البخاري: ج ١، ص ١٦٩؛ مسند أحمـد: ج ١، ص ٢٠٩ وص ٣٥٦ ـ ٣٥٧؛ سنن أبي داود: ج ١، ص ٢٤٧، ح ٩٤٠؛ سنن الترمذي: ج ١، ص ٢٢٦، ح ٣٦٠، وفي ط: ج ٢، ص ١٩٧، ذيل ح ٣٦٢؛ المستصفى للغزالي: ص ٢٣٥؛ المعرفة والتاريخ: ج ١، ص ٤٥٢؛ المسند لأبي يعلى: (٤٠٧٦)؛ المجموع للنووي: ج ٤، ص ٢٦٥.

٥. سقط من ج ود.

٦. في ج: «لم تكلف».

٧. في هامش ج: «إمامة» وعليه علامة صح.

٨. سقط من ب.

وقال الشيخ المفيد رحمه الله في الإفصاح، ص ٢٠٠: فإن قالوا: أفلَيس قدّم رسول الله ﷺ أبا بكر في حياته على جميع أهل بيته وأصحابه، حيث أمره أن يصلّي بالنّاس في مـرضه مـع قـوله عليه السلام: «الصلاة عماد الدين»، وقوله عليه السلام: «إمامكم خياركم»، وهذا أوضح دليل على إمامته بعد النبي ﷺ وفضله على جميع ⇦

⇦أمّته!

قيل لهم: أمّا الظاهر المعروف فهو تأخير رسول الله ﷺ أبا بكر عن الصلاة وصرفه عن ذلك المقام وخروجه مستعجلاً وهو من ضعف الجسم بالمرض على ما لا يتحرّك معه العاقل إلّا بالاضطرار، ولتدارك ما يخاف بفوته عظيم الضرر والفساد، حتّى كان عزله عمّا كان تولّاه من تلك الصلاة.

فأمّا تقدّمه على النّاس؛ فكان بقول عائشة دون النبي ﷺ، وبذلك جاءت الأخبار وتواترت الأحاديث والآثار، ومن ادّعى غير ذلك فعليه حجّة البرهان والبيان.

على أنّنا لو صحّحنا حديث عائشة عن النبيّ ﷺ، وسلّمنا لهم صدقها فيه تسليم جدل ـ وإن كانت الأدلّة تبطله وتقضي بفساده من كلّ وجه ـ لما أوجب ما ادّعوه من فضله على الجماعة، لأنّهم مطبقون على أنّ النبيّ ﷺ صلّى خلف عبد الرحمان بن عوف الزُهري، [الأم للشافعي، ج ١، ص ٢٠٣، مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٤٧، مسند الطيالسي، ص ٩٥، صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٣٠، ح ٨١، سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣٩٢، ح ١٢٣٦، سنن النسائي، ج ١، ص ٧٧، سنن أبي داود، ج ١، ص ٣٨، ح ١٥٢] ولم يوجب ذلك له فضلاً عليه ولا على غيره من المسلمين.

ولا يختلفون أنّه ﷺ أمّر عمرو بن العاص على أبي بكر وعمر وجماعة من المهاجرين والأنصار، وكان يؤمّهم طول زمان إمارته في الصلاة عليهم، ولم يدلّ على فضله عليهم في الظاهر، ولاعند الله تعالى على حال من الأحوال.

وهم متّفقون على أنّ النبيّ ﷺ قال لأُمّته: «صلّوا خلفَ كلّ برّ وفاجر» [سنن الدارقطني، ج ٢، ص ٤٤، كنز العمّال، ج ٦، ص ٥٤، ح ١٤٨١٥ عن البيهقي، الجامع الصغير، ج ٢، ص ٩٧، ح ٥٠٢٢] وأباح لهم الصلاة خلف الفُجّار، وجوّز بذلك إمامة إمام لهم في الصلاة منقوص مفضول، بل فاسق فاجر مرذول، بما تضمّنه لفظ الخبر ومعناه، وإذا كان الأمر على ماذكرناه بطل ما اعتمدوه من فضل أبي بكر في الصلاة.

ثمّ يقال لهم: قد اختلف المسلمون في تقديم النبيّ ﷺ أبا بكر للصلاة، فقال المسمّون السنّة: إنّ عائشة أمرت بتقديمه عن النبيّ ﷺ، وقالت الشيعة: إنّها أمرته بذلك عن نفسها دون النبيّ ﷺ، بلا اختلاف بينهم أنّ النبيّ ﷺ خرج إلى المسجد وأبو بكر في الصلاة، فصلّى تلك الصلاة، فلا يخلو أن يكون صلّاها إماماً لأبي بكر والجماعة، أو مأموماً لأبي بكر مع الجماعة، أو مشاركاً لأبي بكر في إمامتهم، وليس قسم رابع يُدّعى، فنذكره على التقسيم:

⇦

⇦ فإن كان عَلَيْهِ‌السَّلَامُ صلّاها إماماً لأبي بكر والجماعة ؛ فقد صرفه بذلك عمّا أوجب فضله عندكم من إمامة القوم، وحطّه عن الرتبة الّتي ظننتم حصوله فيها بالصلاة، وبطل ما اعتمدتموه من ذلك، ووجب له خلافه من النقص والخروج عن الفضل على التأبيد، إذ كان آخر أفعال رسول الله صَلَّى‌اللهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ جار حكمها على التأبيد وإقامة الشريعة وعدم نسخها إلى أن تقوم الساعة، وهذا بيّن لا ريب فيه.

وإن كان عَلَيْهِ‌السَّلَامُ مأموماً لأبي بكر ؛ فقد صُرِف إذَن عن النبوّة، وقَدَّم عليه من أمره الله تعالى بالتأخّر عنه، وفَرَضَ عليه غضّ الطرف عنده، ونسخ بذلك نبوّته وما يجب له بها من إمامة الجماعة، والتقدّم عليهم في الدين، وهذا ما لا يطلقه مسلم.

وإن كان النبيّ صَلَّى‌اللهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ إماماً للجماعة مع أبي بكر على الاشتراك في إمامتهم وكان ذلك آخر أعماله في الصلاة، فيجب أن يكون سنّة، وأقلّ ما فيه جوازه وارتفاع البدعة منه، والإجماع منعقد على ضدّ ذلك، وفساد إمامة نفسين في الصلاة معاً لجماعة من الناس، وإذا كان الأمر على ما وصفناه فقد سقط ما تعلّق به القوم من صلاة أبي بكر، وما ادّعوه له بها من الفضل على تسليم الخبر دون المنازعة فيه. فكيف وقد بيّنا سقوطه بما قدّمناه.

على أنّ الخبر بصلاة أبي بكر وإن كان أصله من حديث عائشة ابنته خاصّة على ما ذكروه، فإنّه قد جاء عنها في التناقض والاختلاف، وذلك شاهد بفساده على البيان.

فروى أبو وائل، عن مسروق، عن عائشة قالت: صلّى رسول الله صَلَّى‌اللهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ في مرضه الذي مات فيه خَلفَ أبي بكر قاعداً.

وروى إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة (في حديث في الصلاة) أنّ النبيّ صَلَّى‌اللهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ صلّى عن يسار أبي بكر قاعداً، وكان أبو بكر يصلّي بالنّاس قائماً.

وفي حديث وكيع، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة أيضاً قالت: صلّى رسول الله صَلَّى‌اللهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ في مرضه عن يمين أبي بكر جالساً، وصلّى أبو بكر قائماً بالنّاس.

وفي حديث عروة بن الزبير، عن عائشة قالت: صلّى رسول الله صَلَّى‌اللهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ بحذاء أبي بكر جالساً، وكان أبو بكر يصلّي بصلاة رسول الله صَلَّى‌اللهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ، والنّاس يصلّون بصلاة أبي بكر!

فتارة تقول: كان رسول الله صَلَّى‌اللهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ إماماً لأبي بكر، وتارة تقول: كان أبو بكر إماماً، وتارة تقول: صلّى عن يمين أبي بكر، وتارة تقول: صلّى عن يساره، وتارة تقول: صلّى بحذائه، وهذه أُمور متناقضة تدلّ بظاهر ما فيها من الاضطراب والاختلاف على بطلان الحديث، وتشهد بأنّه موضوع.

⇦

وأيضاً قد اتّفق رواة الطرفين على أنّ النبيّ ﷺ لمّا فتح مكّة أمر عتاب بن أسيد أن يصلّي بالنّاس خلافة عنه[1]. فلو كان إمامة الصلاة سبباً لاستحقاق الإمامة الكبرى والخلافة عن النبيّ ﷺ في أُمور الدين والدنيا؛ لكان العتّاب أولى بهذا

⇦ على أنّ الخبر الثابت [عندهم] عن النبي ﷺ من قوله: «إنّما جُعِل الإمامُ إماماً ليُؤتمّ به، فإذا صلّى جالساً فصلّوا جلوساً أجمعين» [مسند الشافعي، ص ٢١١، مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٣٠ و٣١٤ و٣٤١، وج ٣، ص ٣٠٠، وج ٦، ص ٥١ و٥٨، صحيح البخاري، ج ١، ص ١٦٩، صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٠٨، ح ٧٧، سنن الترمذي، ج ٢، ص ١٩٤، ح ٣٦١، سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٢٧٦، ح ٨٤٦، سنن النسائي، ج ٢، ص ٨٣] يبطل أيضاً حديث صلاة أبي بكر ويدلّ على اختلاقه، لأنّه يتضمّن مناقضة ما أمر به، مع ترك المتمكّن منه على فاعله، ومتى ثبت أوجب تضليل أبي بكر وتبديعه على الإقدام على خلاف النبي ﷺ.

واستدلّوا بمثل ذلك في رسول الله ﷺ إذ كان هو المؤتمّ بأبي بكر، وفي كلا الأمرين بيان فساد الحديث مع ما في الوجه الأوّل من دليل فساده.

مع أنّ الرواية قد جاءت من غير طريق عن عائشة أنّها قالت: جاء بلال فأذّن بالصلاة ورسول الله ﷺ مغمى عليه، فانتظرنا إفاقته وكاد الوقت يفوت، فأرسلنا إلى أبي بكر يصلّي بالنّاس.

وهذا صريح منها بأنّ صلاته كانت عن أمرها ورأيها دون أمر رسول الله ﷺ وإذنه ورأيه ورسمه.

والذي يؤيّد ذلك ويكشف عن صحّته: الإجماع على أنّ رسول الله ﷺ خرج مبادراً بين يدي رجلين من أهل بيته حتّى تلافى الأمر بصلاته وعزل الرجل عن مقامه.

ثمّ الإجماع أيضاً على قول النبيّ ﷺ حين أفاق لعائشة وحفصة: «إنّكن كصويحبات يوسف عليه السلام» ذمّاً لهما على ما افتتنتا به أُمّته، وإخباراً عن إرادة كلّ واحدة منهما المنزلة بصلاة أبيها بالنّاس، ولو كان ﷺ تقدّم بالأمر لأبي بكر بالصلاة لما حال بينه وبين تمامه، ولا رجع باللوم على غيره فيها، وهذا ما لا خفاء به على ذوي الأبصار.

١. عتاب بن أسيد أبو عبد الرحمان بن أبي العيص بن أُميّة الأُموي، القرشي، أسلم يوم الفتح، وولّاه رسول الله ﷺ على مكّة عند ما خرج إلى حنين يصلّي بالنّاس، مات سنة ١٣، انظر: الطبقات الكبرى: ج ٥، ص ٤٤٦؛ الاصابة: ج ٤، ص ٤٢٩، رقم ٥٣٩٥؛ الجرح والتعديل: ج ٧، ص ١١؛ تهذيب الكمال: ج ١٩، ص ٢٨٢؛ أُسد الغابة: ج ٣، ص ٣٥٨؛ المنتظم: ج ٤، ص ١٣، وفيات سنة ١٣ هـ؛ تاريخ الإسلام (وفيات سنة ١٣ هـ): ص ٩٨؛ الاستيعاب: ج ٣، ص ١٠٢٣، رقم ١٧٥٦.

المنصب الجليل، لوقوع إمامته في [الـ]مسجد الحرام مع صحّة نفس النبيّ ﷺ عن الأمراض والأسقام، وبُعده عن صدور الهجر والهذيان كما نسبه إليه عمر في تلك الأيّام(١).

---

١. كلام عمر هذا كان في مرض النبيّ ﷺ الذي توفّي فيه، حيث قال ﷺ: «ايتوني بدواة وكتف لأكتب فيه كتاباً لَن تضلّوا بعده أبداً». فمنع عمر عن ذلك وقال: «إنّ الرجل ليهجر، حسبنا كتاب الله»، أو «لا تأتوه بشيء، فإنّه قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله» أو نحو ذلك.

والحديث مع اختلاف في ألفاظه متواتر بالمعنى وله مصادر كثيرة، نذكر بعضها: صحيح البخاري: ج ١، ص ٣٩، كتاب العلم، باب كتابة العلم، وج ٤، ص ١٢١، كتاب الجزية، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، وج ٦، ص ١١ ـ ١٢، كتاب المغازي: باب كتاب النبيّ ﷺ إلى كسرى وقيصر، وج ٧، ص ١٥٦، كتاب المرضى، باب قول المريض: قوموا عني، وج ٩، ص ١٣٧، كتاب الاعتصام بالسنّة، باب كراهيّة الخلاف؛ مسند أحمد: ج ١، ص ٣٢٤ و٣٣٦ و٣٥٥، وج ٣، ص ٣٤٦؛ المصنّف لعبد الرزاق: ج ٥، ص ٤٣٨، ح ٩٧٥٧؛ صحيح مسلم: ج ٣، ص ١٢٥٧، رقم ١٦٣٧ وما بعده؛ سنن النسائي: ج ٣، ص ٤٣٣، ح ٥٨٥٢ و ٥٨٥٤، باب كتابة العلم؛ صحيح ابن حبان: ج ١٤، ص ٥٦٢، ح ٦٥٩٧؛ مسند الحميدي (٥٢٦)؛ تاريخ الطبري: ج ٣، ص ١٩٢ ـ ١٩٣ عند ذكر وفاة النبيّ ﷺ من حوادث سنة ١١ من الهجرة؛ دلائل النبوّة للبيهقي: ج ٧، ص ١٨١ ـ ١٨٤، باب ما جاء في همّه بأن يكتب لأصحابه حين اشتدّ به الوجع يوم الخميس....، الوفا بأحوال المصطفى لابن الجوزي: ص ٧٩٤، ح ١٤٦٤؛ تذكرة الخواص لسبط ابن الجوزي في الباب الرابع قبل عنوان حديث مسير عليّ عليه السلام إلى البصرة بصفحة نقلاً عن كتاب سرّ العالمين وكشف ما في الدارين للغزالي؛ تاريخ الإسلام ـ السيرة النبويّة ـ: ص ٥٥٢؛ السقيفة وفدك للجوهري: ص ٧٥؛ أوائل المقالات للمفيد: ص ٤٠٦؛ الارشاد: ج ١، ص ١٨٤، فصل ٥٢؛ أمالي المفيد: م ٥، ح ٣؛ المسترشد: ص ٦٧٩؛ الطرائف: ص ٤٣١ ـ ٤٣٧؛ كشف الغمّة: ج ٢، ص ٤٧؛ كشف اليقين: ص ٤٧٢؛ تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ٤٦٩؛ المناقب لابن شهرآشوب: ج ١، ص ٢٠٢، وفي ط ص ٢٣٤ في عنوان: «فصل في وفاة النبي ﷺ».

ولاحظ أيضاً: مسند الحميدي: ج ١، ص ٢٤١، ح ٥٢٦؛ مسند أبي يعلى: ج ٤، ص ٢٩٨، ح ٢٤٠٩؛ المعجم الكبير للطبراني: ج ١١، ص ٣٠، ح ١٠٩٦١ ـ ١٠٩٦٢، وص ٣٥٢، ح ١٢٢٦١؛ السنن الكبرى للبيهقي: ج ٩، ص ٢٠٧؛ شرح السنّة للبغوي: ح ٢٧٥٥؛ فتح الباري: ج ١، ص ٢٠٨، رقم ⇦

(و)[1] أمّا ما رووه[2] من بعض طرقهم الموضوعة من أنّه صلّى الله عليه اقتدى في مرضه بأبي بكر[3]، فردود بقوله تعالى: ﴿لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله﴾[4] إلى غير ذلك من الآيات والأمارات، وهذا ظاهر على من سلم ذائقة فطرته عن مرارة العناد وآمن برسوله الهاد.

وكذا قوله: «ولمّا توفّي دفن بجنب رسول الله ﷺ[5]» مع عدم مدخليّته في

⇨ ١١٤، وج ٨، ص ١٣٢، رقم ٤٤٣١ـ ٤٤٣٢.

وانظر: بحار الأنوار: ج ٢٢، ص ٤٦٨ و٤٧٢ـ ٤٧٣، وص ٤٧٤ و٤٩٨؛ والغدير: ج ٥، ص ٣٤١.

١. ليس في أ.

٢. في ج: «رواه».

٣. رواه الترمذي في سننه: ج ١، ص ٢٢٦، ح ٣٦٠، وفي ط: ج ٢، ص ١٩٧، ح ٣٦٢ باسناده عن عائشة قالت: صلّى رسول الله ﷺ خلف أبي بكر في مرضه الذي مات فيه قاعداً.

ورواه أيضاً في الحديث ٣٦١ باسناده عن أنس.

ورواه ابن سعد في الطبقات الكبرى: ج ١، ص ٤٦٢؛ وابن عدي في الكامل: ج ٦، ص ١٣٣ في ترجمة محمّد بن بلال البصري الكندي (١٥ / ١٦٣٦)؛ وابن كثير في البداية والنهاية: ج ٥، ص ٢٥٥، وفي ط: ص ٢٠٥ و٢٠٦؛ والصالحي في سبل الهدى والرشاد: ج ٨، ص ١٩٥ عن أنس.

وحديث عائشة رواه أحمد في العلل: ج ٣، ص ٣٠٤، ح ٥٣٥٠؛ والخطيب في تاريخ بغداد: ج ٨، ص ٣٣٩، وفي ط: ص ٣٤٤ في ترجمة خزرج بن عليّ بن العباس (٤٤٥٢)؛ والصالحي في سبل الهدى والرشاد: ج ٨، ص ١٩٤، وج ١٢، ص ٢٤٥.

ورواه أيضاً الخطيب في تاريخ بغداد: ج ١٠، ص ٣٦١، في ترجمة عبيد الله بن سعيد القاضي البروجردي (٥٥١٩) عن سهل بن سعد الساعدي.

ورواه ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق: ج ٢١، ص ٣٧ و٢٩١، برقم ٢٤٥٨ و٢٥٥٢ وج ٥١، ص ١٧٣، برقم ٦٠١٤ عن جابر بن عبد الله.

ورواه أحمد في مسنده: ج ٣، ص ٢٤٣ عن ثابت ولم يسنده إلى أنس.

٤. سورة الحجرات: الآية ١.

٥. من أوّل الكتاب إلى هنا سقط من نسخة «د»، فهنا أوّل نسخة «د».

الاستدلال المذكور، مدخول بأنّ دفنهما بجنب رسول الله ﷺ لم يكن بإذن الله ورسوله حتّى يورث لهما شرفاً (وفضيلة)[١]، بل هما قد غصبا بيت النبيّ ﷺ لأغراض لا تخفى على أُولي النهى.

ولو جعل مجرّد دفنهما في جنب رسول الله ﷺ دليل رضاء الله تعالى ورسوله، لكان تعليق الكفّار لأصنامهم في بيت الله الحرام دليل رضاء الله تعالى ورسوله (ﷺ)[٢]. وليس فليس، ولنعم ما قيل:

كذا اللات والعُزّى على البيت علّقا   وليسا بقرب البيت ينتفعان[٣]

وممّا يناسب هذا المقام ما حكاه بعض مشايخنا رحمه الله من أنّ فضّال بن حسن الكوفي[٤] مرّ بأبي حنيفة وهو في جمع كثير يُملي عليهم شيئاً من فقهه وحديثه، فقال لصاحب كان معه: والله لا أبرح أو أخجل أبا حنيفة.

فقال صاحبه: إنّ أبا حنيفة قد علت[٥] حاله وظهرت حجّته.

قال: مَه، هل رأيت حجّةً علَت على مؤمن، ثمّ دنا منه، فسلّم عليه، فرَدّ القوم السلام بأجمعهم، فقال: يا أبا حنيفة؛ رحمك الله، إنّ لي أخاً يقول بأنّ خير الناس بعد رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب، وأنا أقول: إنّ أبا بكر خير النّاس، وبعده عمر، فما تقول أنت، رحمك الله؟

---

١. سقط من ج.

٢. من ج، د.

٣. لم أجده في مصدر.

٤. هو فضال بن الحسن بن فضال الكوفي كما في سائر المصادر، وقد صحف في أ، م: بـ«فضل بن الحسين الكوفي»، وفي ب: بـ«فضال بن حسين الكوفي» وفي ج: بـ«فضل بن حسين الكوفي».

٥. في ج: «علمت».

فأطرق مليّاً ثمّ رفع رأسه (و)[١] قال: كفى بمكانهما من رسول الله ﷺ كرماً وفخراً أنّهما ضجيعاه في قبره، فأيّ حجّة لك أوضح من هذه؟

فقال له فضّال: إنّي قد قلت ذلك لأخي، فقال: والله لئن كان الموضع لرسول الله ﷺ دونهما فقد ظلما بدفنهما في موضع ليس لهما فيه حقّ، وإن كان الموضع لهما فوهباه لرسول الله ﷺ، لقد أساءا وما أحسنا إذ رجعا في هبتهما، ونكثا عهدهما!

فأطرق أبو حنيفة ساعة؛ ثمّ قال: لم يكن له ولا لهما خاصّة، ولكنّهما نظرا في حقّ عائشة وحفصة، فاستحقّا[٢] الدفن في ذلك الموضع بحقوق ابنتيهما.

فقال له فضّال: قد قلت له ذلك، فقال: أنت تعلم أنّ النبيّ ﷺ مات عن تسع (حشايا)[٣]، (و)[٤] نظرنا فاذا لكلّ واحدة منهنّ تُسع الثُمن، فإذا هو شبر في شبر أو أقلّ، فكيف يستحقّان[٥] أكثر من ذلك.

وبعد فما بال عائشة وحفصة يرثان رسول الله ﷺ، وفاطمة بنته تمنع الميراث؟!

فقال أبو حنيفة: يا قوم، نحّوه عَنّي، فوالله إنّه رافضي[٦].

---

١. من ب، وسقط من أ، م، ج.

٢. في ب: «فاستحقاق».

٣. في ج مكانه بياض، والحشايا: الفراش، كنى بها عن الزوجات. (بحار الأنوار: ج ٤٤، ص ١٥٥، ذيل ح ٢٤).

٤. من ب.

٥. في ب: «يستحقّ الرجلان».

٦. وأورده الشيخ المفيد في الفصول المختارة: ص ٧٤؛ والكراجكي في كنز الفوائد: ج ١، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ والطبرسي في الاحتجاج: ج ٢، ص ٣١٥ ـ ٣١٦، رقم ٢٥٩؛ والراوندي في الخرائج والجرائح: ج ١، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤؛ والمجلسي في البحار: ج ١٠، ص ٢٣١، وج ٣١، ص ٩٣ ـ ٩٤، وج ٤٧، ص ٤٠٠.
قال السيّد المرتضى ﷺ في الشافي: ج ٤، ص ١٦٩: ليس يخلو موضع قبر النبيّ ﷺ من أن يكون باقياً في ⇦

وأقول: من العجب أنّهم أباحوا دفنهما في بيت النبيّ ﷺ بدعوى حصّة عائشة وحفصة منها[١]، ولم يستحيوا من الرسول ﷺ بضرب المعاويل فوق رأسه الشريف، مع أنّه تعالى بالغ في تعظيمه إلى أن قال: ﴿لا تَرفعوا أصواتكم فوق صوت النبيّ﴾[٢].

ثمّ لمّا مات الحسن بن عليّ عليه السلام وأرادوا[٣] بعد تغسيله وتجهيزه أن يذهبوا به إلى روضة جدّه ليطوفوا به ويجدّدوا عهده به، ثمّ نقل منها[٤] إلى البقيع عند جدّته فاطمة بنت أسد، ركبت عائشة الغازية المجاهدة في سبيل الله! على بغلة، واستصحب[٥] مروان بن الحكم جماعة من الأجلاف المجبولين على عداوة أهل البيت عليهم السلام ومنع[٦] الحاملين لجنازة الحسن عليه السلام، وصدّهم عن مجرّد إحضاره في روضة جدّه وقالت: «لا تدخلوا بيتي (من لا أُحبّه)[٧]».

⇐ملكه أو يكون انتقل في حياته إلى عائشة على ما ادّعاه، فإن كان الأوّل؛ لم يخل من أن يكون ميراثاً بعده أو صدقة، فإن كان ميراثاً فما كان يحلّ لأبي بكر ولا عمر من بعده أن يأمرا بدفنهما فيه إلّا بعد إرضاء الورثة الّذين هم على مذهبنا فاطمة عليها السلام وجماعة الأزواج، وعلى مذهبهم هؤلاء والعبّاس، ولم نجد واحداً منهما خاطب أحداً من هؤلاء الورثة على ابتياع هذا المكان، ولا استنزله عنه بثمن ولا غيره، وإن كان صدقة فقد كان يجب أن يرضى عنه جماعة المسلمين وابتياعه منهم، هذا إن جاز الابتياع لما يجري هذا المجرى، وإن كان انتقل في حياته فقد كان يجب أن يظهر سبب انتقاله والحجّة فيه، فإنّ فاطمة عليها السلام لم يقنع منها في انتقال فدك إلى ملكها بقولها ولا شهادة من شهد لها.

١. في ج: «فيهما».
٢. سورة الحجرات: الآية ٢.
٣. في ج: «ورأوا».
٤. في ب: «ثمّ نقله».
٥. في ج: «واستحبّ».
٦. في ج: «ومنعت».
٧. ليس في نسخة ج، د.

فخاطبها عبد الله بن العبّاس وقال لها: إنّ الحسن أجلّ شأناً من أن يجتري على ما زعمتها من مزاحمة رسول الله ﷺ بضرب المعاويل ونحوها، لكنّه أوصى أن يحضر عند روضة جدّه على سبيل الطواف وتجديد العهد. فخاصمتها عائشة ووجدت، واشتدّ[1] الأمر بينهما حتّى روي أنّها أخذت القوس من بعض أصحابها ورَمت[2] جنازة الحسن عليه السلام، فعند ذلك أنشدها ابن عبّاس:

تجمّلت تبغّلت ... ولو عشتِ تفيّلتِ
لك التسع من الثمن ... وفي الكلّ تطمّعتِ[3]

---

١. في ج: «واشتدت».
٢. هذا هو الظاهر، وفي النسخ: «رَمى».
٣. في ج: «تملكت».
وهذا الخبر رواه جمع من المؤلفين والمؤرخين في كتبهم مع اختلاف في بعض العبارات. لاحظ: الكافي: ج ١، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣، ح ٣؛ الارشاد للمفيد: ج ٢، ص ١٦ ـ ١٩؛ دلائل الإمامة للطبري: ص ١٦٠ ـ ١٦١؛ مقاتل الطالبين لأبي الفرج: ص ٨٢؛ شرح الأخبار للقاضي النعمان: ج ٣، ص ١٢٥؛ عيون المعجزات لحسين بن عبد الوهاب: ص ٥٨؛ روضة الواعظين: ص ١٦٧ ـ ١٦٨؛ المستجاد للعلامة الحلي: ص ١٤٨ ـ ١٤٩؛ إعلام الورى: ج ١، ص ٤١٥؛ الخرائج والجرائح: ج ١، ص ٢٤٢، ح ٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١٦، ص ٤٩ ـ ٥١، وج ١٧، ص ٢١٦؛ كشف الغمة للإربلي: ج ٢، ص ٢٠٩؛ المناقب لابن شهرآشوب: ج ٤، ص ٤٤، وفي ط: ص ٥٠؛ بحار الأنوار: ج ٤٤، ص ١٤١ و١٥٧.
وانظر الشافي للسيّد المرتضى: ج ٤، ص ١٧٠.
وفي بعض المصادر نسب البيتان إلى ابن الحجاج الشاعر البغدادي وأنّه أخذه من كلام ابن عباس كما صرح بذلك في الخرائج، وفي أوّل الأبيات بيت آخر وهو:

يا بنت أبي بكر ... لا كان ولا كنت

وفي المناقب لابن شهرآشوب: ج ٤، ص ٤٤ ـ ٤٥، وفي ط: ص ٥٠ ـ ٥١ عن الصقر البصري:

ويوم الحسن الهادي ... عَلى بغلك أسرعت

⇦

هذا، وكذا قوله: «لو قدّرنا أنّه توفّي رسول الله ﷺ في ذلك السفر لزم أن لا يقوم بأمره إلّا أبو بكر» الخ، ممّا لا وجه لضمّه إلى الاستدلال بالآية الكريمة، كما أنّ وهنه لا يخفى على العقول السليمة، لأنّه إن أراد بقيام أمره (عليه السلام)[١] تجهيزه ودفنه في ذلك الطريق[٢] فلا نسلّم لزوم انحصاره في أبي بكر، ولِمَ لا يكون عامر بن فهيرة خادمه، وعبد الله بن الأرقط دليله شريكان له في ذلك؟ بل نقول: قد تقرّر عند علماء أهل البيت عليهم السلام أنّ المعصوم لا يغسّله ولا يدفنه إلّا المعصوم[٣]، كما جرت به العادة والمشاهدة[٤] في النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين من ذرّيته عليهم السلام، حتّى تواتر[٥] أنّ الإمام الرضا عليه السلام لمّا توفي في طوس بخراسان أقدر الله تعالى ابنه الإمام محمّد الجواد بطريق

⇐ومـــايست ومـــانعت	وخـــاصمت وقـــاتلت
وفي بـــيت رســول الله	بـــالظلم تحـــكّمت
هـــل الزوجـة أولى بـا	لمـــواريث مـــن البـنت
لك التســع مــن الثمــن	فـــبالكلّ تحـــكّمت
تجـــمّلت تـــبغّلت	ولو عشت تـــفيّلت

١. ليس في ب.

٢. في أ: «في ذلك السَفَر».

٣. لاحظ: الكافي: ج ١، ص ٣٨٤، باب أنّ الإمام لا يغسّله إلّا إمام من الأئمّة عليهم السلام، وص ٤٥٩، ح ٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ٢٧٦ و٢٧٧؛ كمال الدين: ص ٧١؛ وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٥٣٥، وفي ط: ص ٧١٨؛ الخرائج: ج ١، ص ٢٦٤، ح ٨؛ المناقب لابن شهرآشوب: ج ٣، ص ٣٦٤؛ بحار الأنوار: ج ٢٧، ص ٢٩٠، وج ٤٦، ص ١٦٦، ح ٩، وص ٢٦٩، ح ٦٩؛ كشف الغمّة: ج ٢، ص ٣٥١؛ الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٣٩٢ و٤٤٦؛ جواهر الكلام: ج ٤، ص ٥٨؛ مستمسك العروة: ج ٤، ص ٨٩؛ كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ٨، ص ١٤٢.

٤. في ج: «العادة المشاهدة».

٥. صحف في ج بـ«توارث».

طي الأرض على أن وصل بيوم واحد من عسكر سامره[١] إلى طوس وتصدّى لتجهيزه ودفنه[٢].

وإن أرادوا بقيام أمره، خلافته عن النبيّ عليه السلام في إقامة الدين بعد عجزه عليه السلام[٣] عن ذلك وفراره إلى الغار؛ فلا يتفوّه[٤] بذلك إلّا الجاهل المهذار[٥].

وأمّا ما ذكره من تعيين أبي بكر للقيام بوصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله، فهو أولى بالمنع، لأنّه عليه السلام عندما هاجر[٦] من مكّة إلى المدينة أوصى عليّاً عليه السلام بجميع أُموره[٧]، واستغنى بذلك عن الوصيّة إلى أمثال (أبي بكر)[٨].

---

١. هذا سهو من القلم، فإن الإمام الجواد عليه السلام جاء من المدينة إلى طوس، لأنّه كان بها، بل ذاك اليوم لم تكن مدينة باسم سامرّا، بناها المعتصم ونزلها في سنة ٢٢١. لاحظ معجم البلدان: ج ٣، ص ١٧٤.
وفي ج: «من عسكره».

٢. رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤، باب ٦٣، ح ١؛ وفي أماليه: م ٩٤، ح ١٧؛ والطبرسي في إعلام الورى: ج ٢، ص ٨١ ـ ٨٥، وابن حمزة في الثاقب في المناقب: ص ٤٨٩، ح ٤١٧؛ والراوندي في الخرائج والجرائح: ج ١، ص ٣٥٢، ح ٨؛ والفتال في روضة الواعظين: ص ٢٢٩ ـ ٢٣٢، م ٢٥؛ وابن شهرآشوب في المناقب: ج ٤، ص ٣٧٤.

٣. في ب: «صلى الله عليه وآله». وكذا المورد التالي بعد قوله: «لأنّه».

٤. في ج: «ولا تبغوه».

٥. المهذار: مَن يُكثر في كلامه من الخطأ والباطل، يقال: «المِكثار مِهذار»، جمعه مهاذير. (المعجم الوسيط).

٦. في ج: «عند المهاجرة».

٧. لاحظ: الارشاد للمفيد: ج ١، ص ٥٣ ـ ٥٤، فصل ١٠؛ أمالي الطوسي: م ١٦، ضمن ح ٣٩؛ كشف الغمّة: ج ٢، ص ٣٢؛ الدرجات الرفيعة: ص ٤١١؛ بحار الأنوار: ج ١٩، ص ٦٢؛ طبقات ابن سعد: ج ٣، ص ٢٢؛ مروج الذهب: ج ٢، ص ٢٧٩؛ الكامل لابن الأثير: ج ٢، ص ١٠٤؛ تاريخ دمشق: ج ٤٢، ص ٦٩؛ كنز العمال: ح ٤٦٣٢٤؛ جواهر المطالب: ج ١، ص ٤٧؛ تفسير الثعلبي: ذيل الآية ٢٠٧ من سورة البقرة؛ تأويل الآيات: ج ١، ص ٨٩؛ تذكرة الخواص في عنوان: «حديث ليلة الهجرة»؛ إحياء علوم الدين: ج ٣، ص ٢٧٣، في عنوان «بيان الايثار وفضله».

٨. سقط من ج.

الثالث: إنّ قوله: «﴿لا تحزن﴾، نهي عن الحزن مطلقاً، والنهي يـقتضي الدوام والتكرار، فهو لا يحزن قبل الموت وعنده وبعده» الخ، مدفوع بأنّا لا نسلّم أنّ النهي يدلّ على التكرار[١]، بل قد ذكر المحقّقون من أئمّة الأُصول والفاضل التفتازاني في بحث الأمر من المطوّل؛ أنّ مفهوم الأمر والنهي هو طلب الفعل أو الترك، والفور والتراخي مفوّض إلى القرينة كالتكرار وعدمه[٢].

على أنّ دلالته على عدم الحزن بعد الموت ممّا لا يدّعي[٣] أحد من أرباب العربيّة في شيء من ذلك.

(الرابع)[٤]: إنّ قوله: «ولا شكّ أنّ من كان مع الله» الخ، مدخول بأنّ قوله: ﴿**إنّ الله معنا**﴾ لا يدلّ على كونه تعالى مع أبي بكر، بل الظاهر أنّ المراد بضمير «معنا» هو الرسول وحده، وإيراد صيغة المتكلّم مع الغير للتعظيم، (كما في قوله تعالى: ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون**﴾[٥])[٦]. كيف ونحن جازمون بأنّ النـبيّ ﷺ لو قـال لعسكره المشحون بمؤلّفة القلوب من المنافقين والكفّار: «لا تخافوا من الأعداء؛ فإنّ الله معنا»، لم يستدلّ (منه)[٧] أحد على أنّ هؤلاء الكفّار والمنافقين أيضاً لا يعرضهم

---

١. في ب: «انّ النهي للتكرار».

٢. المطول: ص ٢٤١، في آخر مبحث الأمر، فإنّه بعد نقل كلام السكاكي القائل بدلالة الأمر على الفـور، قال: وفيه نظر، لأنّا لا نسلم ذلك عند خلو المقام عن القرائن، بل ليس مفهومه إلّا الطـلب استعلاء، والفور والتراخي مفوّض إلى القرينة كالتكرار وعدمه، فإنّه لا دلالة للأمر على شيء منهما.
ومثله في المعالم: ص ٥٦.

٣. في ب: «لم يدّعه».

٤. سقط من ب.

٥. سورة الحجر: الآية ٩.

٦. سقط من أ، ج، د.

٧. سقط من ج.

بعد ذلك خوف أصلاً ولو بعد الموت![١]

(عَلى أنّهم قالوا في دفع ما سيجيء من القدح في أبي بكر لما نهى عنه من حزنه وقلقه في الغار، خوفاً من الكفّار، بأنّ أبا بكر قال: يا رسول الله، حزني عَلى أخيك عليّ بن أبي طالب ما كان منه. فقال له النبيّ ﷺ: «**لا تحزن إنّ الله معنا**»، أي معي ومع أخي عليّ بن أبي طالب)[٢].[٣]

الخامس: إنّ ما نقله من الحسين بن الفضل، لا يصير حجّة على الخصم؛ وهُم الشيعة، بل قوله وبوله عندهم سواء، وما ذكره[٤] الحسين المذكور (من أنّ)[٥] من أنكر صحبة أبي بكر فقد خالف قول الله (تعالى)[٦] ورسوله: ﴿**إذ يقول لصاحبه لا تحزن**﴾، إن أراد به إنكار صحبته بمعنى كونه صحابياً آمن بالرسول ومات على الإسلام، فلا دلالة (للآية)[٧] عليه، وإن أراد الصحبة بالمعنى اللغوي، فهب أن يكون كذلك، لكنّه لا يجدي نفعاً كما سيجيء (بيانه في ضمن ما سنذكره من اعتراضات

---

١. قال الشيخ المفيد ﵀ في الإفصاح، ص ١٩٠: فإن تعلّقوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ مَعَنَا﴾؛ فقد تكون «معنا» للواحد كما تكون للجماعة، وتكون للموعظة والتخويف كما تكون للتسكين والتبشير، وإذا احتملت هذه الأقسام لم تقتضِ فضلاً، إلّا أن ينضمّ إليها دليل من غيرها وبرهان، وليس مع التعلّق بها أكثر من ظاهر الإسلام.

٢. سقط من أ، د.

٣. أورده المفيد في شرح المنام: ص ٢٩؛ وعنه الكراجكي في كنز الفوائد: ص ٢٠٤، ط مكتبة المصطفوي بقم، وفي ط: ج ٢، ص ٥٠؛ الطبرسي في الاحتجاج: ج ٢، ص ٣٢٨، وفي ط: ص ٦١١؛ وعنه في البحار: ج ٢٧، ص ٣٣٠.

٤. في ج: «وما ذكر».

٥. سقط من ج.

٦. ليس في د.

٧. سقط من ج.

الشيعة.

وبهذا يظهر أيضاً)[١] أنّ الحكم بتكفير منكري صحابيّة أبي بكر تعسّف[٢] جليّ و تعصّب جاهلي، ومع ذلك مخالف لما ذهب إليه (شيخ)[٣] الأشاعرة من عدم تكفير[٤] أهل القبلة، ولِما حقّقه العضد الايجي في المواقف[٥] والغزالي في الرسالة

---

١. سقط من أ.

٢. في ج: «تعنّف».

٣. ليس في ج، د.

٤. بعده سقط من نسخة «د» إلى ما سيأتي من نقل كلام صاحب الكامل بعد صفحات: «استيصال شريعت كنند...».

٥. عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد بن عبد الغفار البكري الشبانكاري الشيرازي، الشافعي الأشعري، قال ابن حجر في الدرر الكامنة: ج ٢، ص ٣٢٢، رقم ٢٢٧٨: ولد بايج من نواحي شيراز بعد السبعمئة، وقال السبكي في طبقات الشافعية: ج ١٠، ص ٤٦، رقم ١٣٦٩ أنّه ولد بعد سنة ثمانين وستمئة.
كان إماماً في المعقولات، عارفاً بالاصول والمعاني والبيان والنحو، مشاركاً في الفقه، له في علم الكلام «المواقف» وهو من أهم كتب الكلام، واعتمد الايجي في جوهره على كتاب «المحصل» للفخر الرازي، وعلى كتاب «أبكار الأفكار» لسيف الدين الآمدي، كما يعتمد في مواضع من كتابه على كتاب آخر للفخر الرازي وهو «نهاية العقول في دراية الاصول»، وقد ألّف هذا الكتاب لغياث الدين وزير خدابنده، واعتنى به العلماء، فشرحه الشريف الجرجاني وشمس الدين محمّد بن يوسف الكرماني.
وله أيضاً «شرح مختصر ابن الحاجب» و«القواعد الغياثيّة» وغير ذلك، وكان الايجي صاحب مدرسة وله تلامذة عظاماً في الآفاق مثل شمس الدين الكرماني وضياء الدين العفيفي وسعد الدين التفتازاني وغيرهم.
وكان الايجي قاضياً لشيراز في بلاط أبي إسحاق اينجو، ثمّ انتقل إلى إيج، وتوفّي مسجوناً بقلعة درب ميان في ايج سنة ٧٥٦.
لاحظ: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ج ١٠، ص ٤٦، رقم ١٣٦٩؛ الدرر الكامنة: ج ٢، ص ٣٢٤، رقم ٢٢٨٣؛ مجمع الآداب: (العضد) ٦٣٤؛ الكنى والألقاب للقمي: ج ١، ص ٤٣١، (العضدي والعضد الايجي).

المستظهريّة[١] والمولى قطب الدين المحيي[٢] الشيرازي الشافعي[٣] في مكاتيبه.

---

١. أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي الطوسي المتصوّف، ولد بقرية طابران من قرى طوس سنة ٤٥٠، رحل إلى نيسابور ثمّ إلى بغداد، فالحجاز وبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته طابران وتوفّي بها سنة ٥٠٥ ودفن بها، له نحو مئتي مصنّف أشهرها «إحياء علوم الدين»، وله رسالة المستظهرية، أو المستظهري كتبها في ردّ الباطنية.

لاحظ: ذيل تاريخ بغداد: ج ١٩، ص ٣٧؛ المنتظم: ج ١٧، وفيات سنة ٥٠٥ هـ؛ وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٢١٦؛ الوافي بالوفيات: ج ١، ص ٢٧٤؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٩، ص ٣٢٢؛ طبقات الشافعيّة للسبكي: ج ٦، ص ١٩١، رقم ٦٩٤؛ تاريخ دمشق: ج ٥٥، ص ٢٠٠، رقم ٦٩٦٤.

٢. هذا هو الظاهر، وفي نسخة أ: المحموسي، وفي ب وج: المحتوي.

٣. قطب الدين المحيي اسمه عبد الله بن محيي الدين محمود الأنصاري الخزرجي الجهرمي السعدي الشيرازي الكوشكناري الصوفي، نسب إلى التستّن، من أعلام أواخر المئة التاسعة وأوائل المئة العاشرة، ويمكن أن يكون «عبد الله» عنواناً وصفيّاً، وعلى ما قاله مصلح الدّين محمّد اللاري في «مرآة الأدوار ومرقاة الأخبار»؛ اسمه محمّد، وكان والده محيي الدين استاذاً للعلاّمة جلال الدين الدواني.

له ديوان شعر، وله مفاتيح الغيب، وله مكاتيب، فيه قرب ٥٠٠ مكتوب فارسي كتبها إلى العموم أو الخصوص في حدود سنة ٩٠٠ هـ، يظهر منها أنّه كان في شيراز ثمّ انتقل إلى قرية بناها وسماها اخوان آباد وسمّى مردته بالاخوان، وعنوان مكاتيبه إليهم: «من عبد الله قطب بن محيي إلى الإخوان الإلهيين التائبين».

وجمع مردته في اخوان آباد وعيّن لهم شيخ الاخوان الكافل لأحوالهم الروحيّة والدينيّة ووكيل الاخوان لأحوالهم المعاشية، وأوّل المكاتيب الخطبة والموعظة الّتي أنشأها بعد استقرار الإخوان الإلهيين في إخوان آباد، ثمّ سائر مكاتيبه العمومي والخصوصي، وذكر في مكتوبه إلى معز الدين ملك إسحاق ما معناه: إنّ التأمين «مَن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية» لا يحصل إلاّ بالتمسّك بالإمام، لأنّ مثله مثل السفينة في هذا البحر، من لم يتمسّك بلوح منه يغرق في بحر الشهوات ويبتلعه تمساح الشبهات، وأنشد:

آشنا هيچ است اندر بحر روح ... چاره اينجا نيست جز كشتى نوح
مصطفى فرمود آن شاه رسل ... كه منم كشتى در اين درياى كل
يا كسى گو در بصيرتهاى من ... شد خليفه راستى بر جاى من

واگر نه امام از مهام انام است، چرا چهارم چيز است كه در قبر شخص را از آن پرسند...

⇦

أمّا صاحب المواقف فقد قال في مقام دفع أدلّة الذاهبين إلى تكفير الشيعة ما حاصله: (أنّه)[١] لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه، وهؤلاء - أي الشيعة - قد اعتقدوا أنّ من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه، فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن.

وأمّا الأحاديث الواردة في تزكية بعض مُعيّن من الصحابة والشهادة لهم بالجنّة[٢]، (فمن قبيل الآحاد، فلا يكفّر المسلم بإنكارها.

وأيضاً الثناء عليهم والشهادة لهم بالجنّة)[٣] مقيّدان بشرط سلامة العاقبة، ولم يوجد عند الشيعة، فلا يلزم (من تكذيبهم)[٤] تكذيبهم للرسول ﷺ، انتهى كلامه ملخّصاً[٥].

وأمّا صاحب المكاتيب؛ فبعد ما نقل من كلام الغزالي ما يمنع تكفير الشيعة، قال

⇦ وكذا صرح بلزوم معرفة الإمام وأنّها الثالث بعد التوحيد والنبوّة، وروى في بعض المكاتيب قول النبيّ ﷺ: «عليّ ممسوس في ذات الله».

لاحظ الذريعة: ج ٩ (ق ٣)، ص ٨٨٤، رقم ٥٨٧٣، وج ٢١، ص ٣٠٤، رقم ٥١٩٢، وج ٢٢، ص ١٣٦ - ١٣٩، رقم ٥٤١٥، وج ٢٢، ص ١٠١، رقم ٦٢٥٨، مقدّمة سبع رسائل للعلاّمة الدواني والملّا إسماعيل الخواجوئي، ص ٥٠ - ٥٥.

١. من ب وج.
٢. لاحظ الرياض النضرة في مناقب العشرة المبشرة بالجنّة، فإنّ في مطاويه أحاديث عديدة تدلّ على ذلك.
٣. سقط من ج.
٤. من ج، وليس في سائر النسخ ولا في المصدر.
٥. شرح المواقف للقاضي عضد الدّين عبد الرحمان الايجي المتوفى (٧٥٦ هـ): ج ٨، ص ٣٤٣ - ٣٤٤، المقصد الثالث من المرصد الثاني - في الأسماء - من الموقف السادس في السمعيات.

بالفارسية[١]: اگر كسى گويد (كه)[٢] امام غزالى فرموده كه كسى (كه)[٣] اخبارى كه در تزكيهٔ صحابه وارد است به او رسيده باشد و مع ذلک تكفير ايشان كند كافر است، وكريمهٔ ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن﴾ به همه كس رسيده، چه قرآن متواتر الجميع است.

جواب آن است كه قرآن متواتر الجميع نيست نسبت با همه كس (چه)[٤] كسى هست كه از قرآن غير سورهٔ فاتحه نخوانده.

و ايضاً آن كس كه آيهٔ مذكوره به او رسيده على سبيل التواتر، شايد كه اين كه آن صاحب مذكور در آيه، ابوبكر است بر سبيل قطع[٥] نداند، چه اين كه ورود آيهٔ مذكوره در شأن ابى بكر است، از قبيل ساير شأن نزول آيات است كه در تفاسير و احاديث مذكور است و اخبار آحاد است.

و ايضاً شايد (كه)[٦] آن كس بر آن باشد كه مراد از صاحب مذكور صاحب لغوى است، يعنى كسيكه با وى همراه بود در غار، و از اين صاحبيت اصطلاحى كه كلام در آن است لازم نمى‌آيد، پس اگر كسى انكار صحابيّت او بنابر اين شبهات كند، چگونه او را تكفير توان كرد، بلى اگر انكار صاحبيت اَبى بكر لذاته كفر باشد، كفر او لازم آيد، ليكن از سخن امام غزالى معلوم شد كه آن لذاته كفر نيست[٧]،

---

١. في أ: «بالفارسي». وكلام الغزالي نقله محمّد طاهر القمي الشيرازي في كتاب الأربعين: ص ٦٣٧.
٢. سقط من ج.
٣. ليس في ج.
٤. ليس في ج.
٥. في ج: «بر سبيل التواتر».
٦. من ج.
٧. في ج: «كفر است»!

(بلكه)[١] براى استلزام تكذيب رسول الله ﷺ، كفر است و چون كسى آيهٔ مذكوره به وى برسيده باشد يا اعتقاد اين كه منزول فيه ابوبكر است، ندانسته باشد از انكار او صحابيّت أَبي بكر را، تكذيب او به قرآن و رسوله ﷺ لازم نمى‌آيد، چه دلالت (آيهٔ مذكوره بر معنى مذكور[٢] نه چنان دلالتى[٣])[٤] قطعى (ضرورى)[٥] است كه اگر كسى انكار كند، ظاهر حال اين باشد كه او مضمر انكار قرآن است، و ادّعاء اين تأويل بهانه‌اى است كه براى خود ساخته[٦]، انتهى كلامه[٧].

السادس: إنّ ما ذكره في الجواب عن اعتراض الشيعة من أنّ كون الله رابعاً لكلّ ثلاثة أمر مشترك، وكونه ثاني اثنين تشريف زائد اختصّ الله تعالى أبا بكر به، مردود بأنّا لو (سلّمنا كون أبي بكر ثاني اثنين؛ شرفاً مخصوصاً به، وكون الله تعالى رابع كلّ ثلاثة (أمراً)[٨] مشتركاً، لكن لا ريب في أنّ الشرف الثاني أعظم وأجلّ من الأوّل.

وأيضاً أنّ)[٩] كونه ثاني اثنين إنّما يكون شرفاً وفضيلة له لو كان ثانياً مطلقاً، لكنّه قد قيّد كونه ثانياً بكونه في الغار، (وهذا الشرف كان حاصلاً للحيّة الّتي لسعت أبا

---

١. من ج.
٢. في ج: «مذكورة».
٣. في ج: «دلالة»
٤. سقط من ب.
٥. من ب.
٦. في ج: «ساخته‌اند».
٧. ونقله أيضاً المصنّف في «الصوارم المهرقة» ص ٢٢٩ وما بعده مع فقرات أُخرى من كلام المكاتيب.
٨. سقط من ج.
٩. سقط من نسخة ب.

بكر في الغار)[١] كما قال الشيخ العارف الموحّد الأوحدي[٢]:

به شب هجرت حمايت غـار   به دم عنكبوت و صحبت مار

وان احتمل أن يكون مراده من مار أبو بكر، فافهم.

السابع: إنّ ما ذكره في العلاوة كاد أن يكون كفراً بالله ورسوله، لدلالته على أنّ معيّة النبيّ ﷺ لأحد بالصحبة والمرافقة أعظم وأشرف من معيّة الله له بالعلم والتدبير.

على أنّا لا نسلّم أنّ معيّة أبي بكر بالنسبة إلى النبيّ ﷺ كان بالصحبة الإصطلاحيّة والمرافقة (المعنويّة)[٣].

الثامن: إنّ ما ذكروه من أنّ الصحبة في قوله (تعالى)[٤]: ﴿**قال لصاحبه**﴾ مَقرونة بما يقتضي الإهانة الخ، مدفوع بأنّ الكلام في دلالة لفظ الصحبة، والقرينة على تقدير تسليم وجودها لا تجدي في ذلك، بل اللازم من استعمال الصحبة في مقام الإهانة أن لا يكون للفظ الصحبة دلالة (على)[٥] التعظيم أصلاً.

ولو سلّم فنقول: إنّ ما ذكره كلام على السند الأخصّ، لأنّ هاهنا آية أُخرى تدلّ على أنّ يوسف عليه السلام قال للكافرَين [اللّذَين] كانا معه في السجن: صاحباً، من غير أن يكون مقروناً بإهانة و(لا)[٦] إذلال، وهي قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام: ﴿**يا صاحبي**

---

١. من نسخة ب.

٢.

٣. من ب وج.

٤. ليس في ب.

٥. من ب وج.

٦. من ب.

السجن ءأربابٌ متفرّقون خيرٌ أمِ الله الواحد القهّار﴾[١]، وقد فسّره صاحب الكشّاف والقاضي البيضاوي وغيرهما بأنّ المراد يا صاحبَيّ في السجن[٢].

وقد وقع في القرآن أيضاً ما يتضمّن تسمية مخالطة الكفّار لنبيّنا وغيره من الأنبياء عليهم السلام صحبة، كقوله تعالى: ﴿ثمّ تتفكّروا ما بصاحبكم مِن جِنّة﴾[٣]، مع انتفاء دلالتها على شيءٍ من الفضيلة.

ومن هذا القبيل مصاحبة إبليس (مع نوح عليه السلام)[٤] في السفينة، وكذا السباع والبهائم،[٥] وكلب أصحاب الكهف كان معهم في الغار[٦]، وامرأتا نوحٍ ولوطٍ كانت

---

١. سورة يوسف: الآية ٣٩.

٢. تفسير الكشّاف: ج ٢، ص ٤٧١؛ تفسير البيضاوي: ج ١، ص ٤٨٤؛ التفسير الكبير للفخر الرازي: ج ١٨، ص ١٣٩؛ تفسير الطبري: ج ١٢، ص ١٣٠؛ تفسير البغوي: ج ٢، ص ٤٢٧.

٣. سورة سبأ: الآية ٤٦.

٤. من ج.

٥. قال الشيخ المفيد: وقد تكون البهائم صاحباً، وذلك معروف في اللغة، قال عبيد بن الأبرص [كما في ديوانه: ٢٧]:

بل ربّ ماءٍ أردت آجن	سبيله خائف جديب
قطعته غدوة مسيّحاً	وصاحبي بادن خبوب

يريد بصاحبه بعيره بلا اختلاف.

وقال أُميّة بن أبي الصلت:

زرت هنداً وذاك بعد اجتباب	ومعي صاحب كتوم اللسان

يعني به السيف، فسمّى سيفه صاحباً.

٦. قال الشيخ المفيد: وأمّا قولك أنّه إضافة إليه بذكر الصحبة، فإنّه أضعف من الفضلين الأوّلين، لأنّ الصحبة تجمع المؤمن والكافر، والدليل على ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿إذ قال لصاحبه وهو يحاوره أكفرت بالّذي خلقك من تراب ثمّ من نطفة ثمّ سوّاك رجلاً﴾ [الكهف: ٣٥].

وأيضاً فإنّ اسم الصحبة يقع بين العاقل وبين البهيمة، والدليل على ذلك من كلام العرب الذي نزل القرآن ⇦

صاحبتين لهما بدليل قوله تعالى: ﴿يوم يفرّ المرء من أخيه * وأُمّه وأبيه * وَصاحبته وبنيه﴾ الآية[١].

على أنّا لا نسلّم أنّ قوله (تعالى)[٢]: ﴿لا تحزن إنّ الله معنا﴾ يدلّ على تعظيم أبي بكر وإجلاله (بل ذلك شاهد عليه بالنقص واستحقاق الذمّ)[٣] وعدم تصديقه لله تعالى ورسوله، لأنّه لمّا حصل معه في الغار في حرز حريز ومكان مصون، بحيث يأمن الله (تعالى)[٤] على نبيّه ﷺ مع ما ظهر له من الآيات من تعشيش[٥] الطائر ونسج العنكبوت على بابه[٦]، لم يثق مع هذه الأُمور بالسلامة ولا صدّق بالآية وأظهر

⇦بلسانهم، فقال الله تعالى: ﴿وَما أرسلنا من رسولٍ إلّا بلسان قومه﴾ [إبراهيم: ٤]، وقد سمّوا الحمار صاحباً فَقالوا:

إنّ الحمار مع الحمار مطيّة ... فإذا خلوت به فبئس الصاحب

وأيضاً فقد سمّوا السيف صاحباً، فقالوا في ذلك:

جاورت هنداً وذاك اجتنابي ... ومعي صاحب كتوم اللسان

يعني السيف.

فإذا كان اسم الصحبة يقع بين المؤمن والكافر، وبين العاقل وبين البهيمة، وبين الحيوان والجماد فأي حجّة لصاحبك؟ (شرح المنام: ص ٢٧ ـ ٢٨).

١. سورة عبس: الآية ٣٤ ـ ٣٦.

٢. من ج.

٣. من ب، وقوله بعده: «وعدم» أيضاً سقط من ج.

٤. من ب، وفي ج: «بحيث يأتي على نبيّه ﷺ».

٥. في ج: «تعيّش».

٦. لاحظ رسائل المرتضى: ج ٤، ص ١٠٢؛ الهداية الكبرى للخصيبي: ص ٨٥؛ كنز الفوائد للكراجكي: ص ٢٠٥، ط مكتبة المصطفوي بقم سنة ١٤١٠؛ الخرائج والجرائح: ج ١، ص ١٤٤، ١٤٥؛ مجمع البيان: ج ٤، ص ٤٥٨، وفي ط: ج ٥، ص ٤٠؛ مسند أحمد: ج ١، ص ٣٤٨؛ المصنّف لعبد الرزاق: ج ٥، ص ٣٨٩، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي؛ الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ١، ص ٢٢٩؛ فتح ⇦

الحزن والمخافة حتّى غلبه بكاؤه[1] وتزايد غلقه وانزعاجه، وبُلي النبيّ ﷺ في تلك الحال إلى مقاساته ودفع إلى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره، ونهي النبيّ ﷺ لا يتوجّه في الحقيقة إلّا إلى الزجر عن القبح كما قالوا، ولا سبيل إلى صرفه[2] إلى المجاز بغير دليل، لا سيّما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون فساداً في حال الاختفاء، فهو إنّما نهى عن استدامة ما وقع منه، ولهذا لسعتهُ الحيّة[3] هنالك وأدّبته تأديباً بليغاً، ولو

⇦الباري: ج ٧، ص ١٨٤، وفي ط: ص ٢٣٦؛ دلائل النبوّة لاسماعيل التيمي الاصبهاني: ص ٦٦؛ تفسير الطبري: ج ٩، ص ٣٠١، ح ١٢٣٩٥، وفي ط: ج ٦، ص ٢٢٩، في تفسير الآية ٣٠ من سورة الأنفال؛ شواهد التنزيل: ج ١، ص ٢٧٧، ح ٢٨٤، وفي ط ٣: ح ٢٨٧؛ زاد المسير لابن الجوزي: ج ٣، ص ٢٣٦؛ تفسير القرطبي: ج ٨، ص ١٤٤ و١٤٥؛ تفسير ابن كثير: ج ٢، ص ٣١٦، وفي ط: ص ٣٠٤؛ الدرّ المنثور: ج ٣، ص ١٧٩، وفي ط: ج ٤، ص ١٩٦ و١٩٧؛ فتح القدير للشوكاني: ج ٢، ص ٣٠٤؛ تاريخ بغداد: ج ١٣، ص ١٩٢ في ترجمة محفوظ بن الفضل (٧١٦٨)؛ أُسد الغابة: ج ٤، ص ٢٣٨؛ فتوح البلدان: ج ١، ص ٦٤؛ السيرة النبويّة لابن كثير: ج ٢، ص ٢٤٠ و٢٤١؛ البداية والنهاية: ج ٣، ص ١٧٩ و١٨٠، وفي ط: ص ٢٢١ و٢٢٢؛ تاريخ ابن خلدون: ق ١، ج ٢، ص ٣١٥؛ الشفا: ج ١، ص ٣٥٠، وفي ط: ص ٤٩٤.

١. في ج: كآبه.

٢. في ب: «صرف».

٣. قال العلّامة الأميني ـ رفع الله مقامه ـ في الغدير: ج ٨، ص ٤٣ بعد أن أورد ما ورد في روايات القوم من لدغ الحيّة إيّاه نقلاً عن حلية الأولياء والسيرة لابن هشام وتاريخ ابن كثير والرياض النضرة لمحب الطبري والمستدرك للحاكم، قال الأميني: للباحث حقّ النظر في هذه الرواية من عدة نواحي:
أوّلاً من حيث رجال السند، ولا إسناد لها منذ يوم وضعت، ولا تروى في كتب السلف والخلف إلّا مرسلة وأمّا من الطرفين كرواية ابن هشام، وَإمّا من طرف واحد كاسناد الحاكم وأبي نعيم.
ومن الغريب جدّاً أنّ القضيّة مشتركة بين اثنين وهما رسول الله ﷺ وأبو بكر، وروايتها بطبع الحال تنحصر بهما غير أنّها لم تنقل عنهما ولم يوجد لهما ذكر في أي سند، والدواعي في مثلها متوفّرة لأن يذكر مع الأبد وتتداولها في الألسن، إذ فيها من أعلام النبوّة، وكرامة مع ذلك لأبي بكر.

⇦

⇦ ثمّ ذكر كلام الرجاليين في رجال الأحاديث المذكورة وبيّن ضعفهم في النقل إلى أن قال:
ولمّا لم يصحّ شيءٌ من أسانيد الرواية ومتونها، لم يوعز إليها السيوطي في الخصائص الكبرى في باب ما وقع في الهجرة النبويّة من الآيات والمعجزات، وقد ذكر فيه أحاديث ضعيفة مع النصّ على ضعفها، فكأنّه عرف بأنّ ذكر هذه الرواية تمسّ كرامة المؤلف وتحطّ مكانة تأليفه عن الأنظار، وهكذا لم يذكرها أحدٌ ممّن ألّف في أعلام النبوّة ومعاجز النبيّ الأعظم.
ثانياً: إنّ الأُصول القديمة في القرون الأُولى لا يوجد فيها إلّا أنّ أبا بكر دخل الغار قبل النبيّ ﷺ لينظر أفيه سبعٌ أو حيّة ـ كما في سيرة ابن هشام ـ ولم يصحّ عند الحاكم من القصّة إلّا هذا المقدار كما سمعت، ولو صحّ شيءٌ زائد على هذا لما فاتته روايته ولو مرسلة.
وزيدت في القرن الرابع قصّة الثوب وبقاء جُحر واتكاء أبي بكر عليه بعقبه ودعاء النبيّ ﷺ له لاتّقائه عنه ﷺ بثوبه عن لدغ الحشرات المزعومة.
وجدّدت النغمات في قرن المحبّ الطبري المتخصّص الفنّان في رواية الموضوعات، وجمع شتاتها، فجاء في روايته ما سمعت غير أنّ ألفاظه مع وجازتها مضطربة جدّاً لا يلتئم شيء منها مع الآخر.
ثمّ جاء الحلبي فنوّم رسول الله ﷺ ورأسه في حجر أبي بكر، وسقى وجه رسوله الكريم بدموع أبي بكر المتساقطة من الألم، كلّ هذه لم يبرّد كبد الحلبي ما شاف غليله، فوجه قوارصه على الرافضة وألبس رؤوسهم لباداً مقصّصاً على صورة تلك الحيّة الموهومة الّتي لم يذعن رافضي قط بوجودها.
ثمّ لمّا أدخل أبو بكر رجله إلى فخذه في الجحر ونزل النبيّ ﷺ ووجده قاعداً لا يتحرّك، ورام أن ينام، ووضع رأسه الشريف في حجره، هلّا سأل ﷺ صاحبه عن حالته العجيبة وجلوسه المستغرب الذي لا يقوم عنه؟! وهل يمكن له أن يستر على صاحبه كلّما فعل وهو معه ينظر إليه من كثب؟
وأيّ لديغ هذا؟ وأيّ تصبّر وتجلّد؟ وأيّ منظر مهول؟ رِجل الرجل في الجحر إلى فخذه ولا ثوب عليه، ورأس النبيّ العظيم في حجره، والأفاعي والحيّات تلدغه وتلسعه من هنا وهنا، لا اللديغ يتململ تململ السليم، حتّى يحرِّك رِجله أو عقبه فتجد تلكم الحشرات مسرحاً فتبعد عنه، ولا يأنُّ ولا يحنُّ ولا تسمع له زفرةٌ وإنّ الدموع تتحادر حتّى يستيقظ النبيّ الذي تنام عينه ولا ينام قلبه فينجي صاحبه الذي اختاره لصحبته من لسعة الحيّات والأفاعي.
وهل من العدل والعقل والمنطق أن يحفظ الله نبيّه عن كلّ هاتيك النوازل؟ ويري له في الدرأ عنه آية بعد آية في سويعات؟ من ستره عن أعين مشركي قريش لمّا مرّ بهم من بين أيديهم، وانباته شجرةً في وجهه ⇦

سكّن نفسه إلى ما وعد الله تعالى نبيّه عليه السلام وصدّقه فيما أخبر به من نجاته؛ لم يحزن حيث يجب أن يكون آمنة، ولا انزعج قلبه في الموضع الذي يقتضي سكونه، ولا لحقه ضرر من تلك الجهة، فأيّ (فضيلة)[1] في آية الغار يفتخر بها لأبي بكر لولا المكابرة (والعناد)[2][3].

⇦تستره بها، وإيقاعه حمامتين وحشيّتين بفم الغار، ونسج العناكيب باب الغار بأمر منه تعالى شأنه، ويدع صاحبه الذي اتّخذه بأمره، وتفانى في حبّ النبيّ صلى الله عليه وآله وعرض نفسه للمهالك دونه بدخوله الغار قبله فلم يدفع عنه لدغ الحيّات والأفاعي، ولا يرحمه في تلك الحالة الّتي تكسر القلوب، وتشجي الأفؤدة، وينظر إليه رسول الله صلى الله عليه وآله ويقول له: لا تحزن إنّ الله معنا والمسكين يبكي وتسيل دموعه.
وهلّا كان يعلم أبو بكر أنّ الله الذي أمر نبيّه بالهجرة وأدخله الغار يكلأه عن لدغ الحيّات والأفاعي بقدرته كما أعمى عنه عيون البشر الضاري، وقصّر عن النيل منه مخالب تلك الفئة الجاهلة.
وهلّا كان يؤمن بأنّ صاحبه المفدّي لو اطّلع على حاله لينجيه بمسحة مسيحيّة أو بدعوة مستجابة فكلّ ما حُكي عنه لماذا؟
نعم: أعمى الحبّ مختلق الرواية وأصمّه فجاء بالتافهات غلوّاً في الفضائل.

١. ليس في ج.

٢. ليس في ب.

٣. قال المصنّف في الصوارم المهرقة: ص ٣٠٧: الاستدلال بهذه الآية على فضيلة أبي بكر؛ إمّا من حيث مجرّد كونه مع النبيّ عليه السلام في الغار، وإمّا من حيث وصفه بكونه ثاني اثنين للنبيّ عليه السلام فيه كما ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره، أو من حيث تسميته صاحباً للنبيّ عليه السلام، ولا دلالة بشيء منها على ذلك:
أمّا الأوّل؛ فلأنّه شاهد عليه بالنقص والعار، واستحقاقه لسخط الملك الجبّار، لا الفضيلة والاعتبار، لأنّ النبيّ عليه السلام لم يأخذه معه للأُنس به كما توهّموه، لأنّ الله تعالى قد آنسه بالملائكة ووحيه وتصحيح اعتقاده أنّه تعالى ينجز له جميع ما وعده، وإنّما أخذه لقيه في طريقه، فخاف أن يظهر أمره من جهته، فأخذه معه احتياطاً في تمام سرّه، ولمّا دخل معه عليه السلام في الغار في حرز حريز ومكان مصون بحيث يأمن الله تعالى على نبيّه صلى الله عليه وآله مع ما ظهر له من تعشيش الطائر ونسج العنكبوت على بابه؛ لم يثق مع هذه الأُمور بالسلامة ولا صدّق بالآية، وأظهر الحزن والمخافة حتّى غلبه بكاؤه وتزايد قلقه واضطرابه، وابتلى النبيّ عليه السلام في تلك الحال بمباشاته واضطرّ إلى مداراته، ونهاه عن الحزن وزجره، ونهي النبيّ عليه السلام ⇦

⇨وزجره لا يتوجّه في الحقيقة إلّا إلى القبيح ، ولا سبيل إلى صرفه إلى المجاز بغير دليل ، وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون في مثله فساد الحال في الاختفاء ، فهو إنّما نهى عن استلزامه ما وقع منه ، ولو سكن نفسه إلى ما وعد الله تعالى ونبيّه ﷺ وصدّقه فيما أخبره به من نجاته لم يحزن ، حيث يجب أن يكون آمنة ولا انزعج قلبه في الموضع الذي يقتضي سكونه ، فتدبّر .

وأمّا الثاني ، فلأنّ قوله تعالى : ﴿ثاني اثنين﴾ بيان حال للرسول ﷺ باعتبار دخوله الغار ثانياً ودخول أبي بكر أوّلاً كما نقل في السير لا عكس ذلك كما توهّموه ، وعلى التقديرين لا فضيلة فيه لأبي بكر ؛ لأنّه إخبار عن عدد ونحن نعلم ضرورة أنّ مؤمناً وكافراً اثنان ، كما نعلم أنّ مؤمناً ومؤمناً اثنان ، فليس في الاستدلال بذكر هذا العدد طائل يعتمد عليه ، وكذا الاستدلال بما يلزمه من اجتماع أبي بكر مع النبيّ ﷺ في ذلك المكان ، لأنّ المكان يجتمع فيه المؤمنون والكفّار ، فإنّ مسجد رسول الله ﷺ أشرف من الغار وقد جمع المؤمنين والمنافقين والكفّار ، وفي ذلك قوله تعالى : ﴿فَمَا لِلَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ ۞ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمالِ عِزِينَ﴾ [سورة المعارج : ٣٦ ـ ٣٧] وأيضاً فإنّ سفينة نوح قد جمعت النبيّ والشيطان والبهيمة ، فاستدلالهم بالآية عَلى أنّ أبا بكر كان ثاني رسول الله ﷺ في الغار ؛ ثمّ التخطّي عنه إلى كونه ثانياً له في الشرف والفضل كما فعله فخر الدين الرازي في تفسيره ؛ كما ترى .

وبالجملة ، لفظ ﴿ثاني اثنين﴾ في الآية لا يستلزم كون أبي بكر ثاني اثنين للنبيّ في الشرف ؛ لما عرفت من أنّه كان متقدّماً في دخول الغار والحصول فيه والنبيّ ﷺ تأخّر عنه في الدخول ، وأمّا التفاوت بحسب الشرف والرتبة فلم يستعمل الآية فيها ولا هو لازم منها ، وإلّا لزم أن يكون المعنى على ما أوضحناه أنّ النبيّ ﷺ مؤخّر عن أبي بكر في الشرف والفضل ، وهذا كفر صريح كما لا يخفى .

فاتّضح أنّ استعمالهم لتلك العبارة في شأن أبي بكر وتداولها في مدحه على رؤوس منابرهم ؛ إنّما هو حيلة منهم في إيهامهم للعوام أنّ صريح الآية نازلة في شأن أبي بكر وأنّه ثاني اثنين النبيّ ﷺ في جميع الأُمور ، وقد بيّنّا بحمد الله تعالى ضعف حيلتهم ووهن وسيلتهم .

وأمّا الثالث : فلأنّ الصاحب المذكور في متن ما نقله من الاجماع على تقدير صحّة النقل ، أعمّ من الصاحب اللغوي والاصطلاحي كالمذكور في أصل الآية ، وحينئذ لا فضيلة فيه لأبي بكر ، إذ لا مانع من أن يكون صاحب النبيّ ﷺ بالمعنى كافراً أو فاسقاً ، كيف وقد سمّى الله تعالى في محكم كتابه أيضاً الكافر صاحباً لهم كما في قوله تعالى عن لسان يوسف عليه السلام : ﴿يا صاحبي السجن ءَأرباب متفرّقون خَيرٌ أم الله الواحد القهّار﴾ ، وقد صرّح القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره بأنّ المراد «يا صاحبي في

⇦

⇦السجن»، وحينئذٍ تسمية أبي بكر بالصاحب لا تدلّ على إسلامه وسلامته؛ فضلاً عن أن تدلّ على فضله وكرامته، فأيّ فَضيلة في آية الغار يفتخر فيها لأبي بكر، لولا المكابرة والعناد، أو البُعد عن فهم المراد؟!

ولقد ظهر بما قرّرناه أنّه إنّما يلزم من الاجماع المذكور بعد صحّته تكفير مَن أنكر صحبة أبي بكر مطلقاً لا صحبته بالمعنى الاصطلاحي المتنازع فيه، انتهى.

وقال السيّد محمّد باقر الحسيني المعروف بميرداماد في حاشيته على اختيار معرفة الرجال: ج ١، ص ١٣١ ـ ١٣٢ في ترجمة عمار بن ياسر:

سياق الآية الكريمة بلسان بلاغتها تنطق بوجوه من الطعن في جلالة أبي بكر:

الأوّل: أنّ همّه وحزنه وانزعاجه وقلقه حين إذ هو مع النبيّ الكريم المأمور من تلقاء ربّه الحفيظ الرقيب بالخروج والهجرة، والموعود من السماء على لسان روح القدس الأمين بالتأييد والنصرة، ممّا يكشف عن ضعف يقينه وركاكة إيمانه جدّاً.

الثاني: أنّ إنزال السكينة عليه صلى الله عليه وآله فقط لا عَلىٰ أبي بكر ولا عليهما جميعاً، مع كون أبي بكر أحوج إلى السكينة حينئذ؛ لقلقه وحزنه، يدلّ على أنّه لم يكن أهلاً لذلك.

وتحامل احتمال أن يرجع الضمير في «عليه» على أبي بكر كما تجشّمه البيضاوي؛ مع أنّ فيه خرق اتّفاق المفسّرين وشقّ عصاهم، خلاف ما تتعاطاه قوانين العلوم اللسانية والفنون الأدبيّة، أليس ضمير «أيّده» و«عليه» في الجملتين المعطوفة والمعطوفة عليها يعودان إلى مفاد واحد، وضمير ﴿وأيّده بجنود لم تروها﴾ في الجملة المعطوفة للنبيّ صلى الله عليه وآله بلا امتراء، فكذلك ضمير «عليه» في الجملة المعطوف عليها، أعني: ﴿فأنزل الله سكينته عليه﴾.

الثالث: أنّ اسلوب ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن﴾ في العبارة عن أبي بكر، يضاهي اسلوب ﴿يا صاحبي السجن﴾ في سورة يوسف، [واسلوب] ﴿فقال لصاحبه وهو يحاوره﴾ في سورة الكهف، فلا تكوننّ عن دَيدن القرآن الحكيم وهجيراه في رموزه وأسراره من الغافلين.

ثمّ إنّي أقول: يا سبحان الله! ما أبعد البون وأبعد البُعد بين درجة أبي بكر في اليقين والثقة بالله ورسوله حين كان مع النبيّ في الغار، وبين درجة مولانا عليّ بن أبي طالب عليه السلام ليلة المبيت عَلى فراش رسول الله صلى الله عليه وآله وحده، فادياً إيّاه بنفسه، باذلاً مهجته في سبيل ربّه، ويقينه وثقته بالله، كجبلٍ راسٍ لا تزلزله الرياح العواصف، ولا تزعجه الرماح القواصف، وقد نزل فيه التنزيل الكريم: ﴿ومن الناس مَن يَشري نفسه ⇦

التاسع: إنّ تعجبّه من الشيعة في حلفهم بما ذكر من أعجب العجب، لأنّهم اعتقدوا أنّ الخمسة الّتي سادسهم جبرئيل يكون الله تعالى ثاني كلّ منهم، وثالث كلّ اثنين منهم، وهكذا، فلذلك استغنوا عن الحَلف بذلك المركب الوهمي (الذي)[1] لا نسبة لأحد جزئيه؛ وهو أبو بكر إلى الله تعالى، بل وإلى رسوله أيضاً.

وأيضاً، فلا حقّ لأبي بكر في نظر الشيعة حتّى يتّجه لهم[2] الحلف بحقّ اثنين أحدهما أبو بكر، بل هو عندهم ممّن[3] أضاع حقّ الله تعالى وحقّ نبيّه وأهل بيته عليهم السلام، كما فصّلوه في فصل الإمامة من كتب الكلام[4]، وكأنّ من يتوقّع صدور هذا القِسم من القَسَم عن الشيعة؛ لم يسمع القصّة الّتي ذكرها غوث الحكماء الأمير غياث الدّين منصور الشيرازي (رحمه الله)[5] في شرح الهياكل[6]، حيث قال: نُقِل أنّ رجلاً جباناً

⇦ابتغاء مرضات الله وَالله رَءُوفٌ بالعباد﴾. انتهى كلامه.

وانظر كلام الشيخ المفيد قدس سره في الإفصاح، ص ١٨٧ ومابعده.

وراجع ما ذكرت في المقدّمة من مناظرة المأمون مع بعض علماء العامّة في ذلك.

وللسيّد ابن طاوس قدس سره كلام، ذكره في الطرائف: ص ٤٠٧ ـ ٤١١، فلاحظه.

١. من ب، وفي ج: «المركب والوهم».

٢. في ج: «بخصم الحلف نحو اثنين».

٣. في ج: «مَن».

٤. لاحظ مبحث الإمامة من كشف المراد، وأنوار الملكوت في شرح الياقوت، وإشراقات اللاهوت في شرح أنوار الملكوت، ومنهاج الكرامة، والشافي وتلخيصه، وبحار الأنوار: ج ٢٩ و ٣٠، أبواب الفتن والمحن، والمطاعن، وغيرها من كتب الإمامية الّتي يبحث فيها عن الإمامة.

٥. من ب.

٦. اسم الكتاب: «إشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور» لغياث الحكماء الأمير غياث الدين منصور بن الأمير صدر الدين الحسيني الدشتكي الشيرازي المتوفى سنة ٩٤٨، جدّ السيّد علي خان المدني، وصاحب المدرسة المنصورية بشيراز، ولي منصب الصدارة مدّة في عهد الشاه طهماسب الصفوي، ⇦

ضعيفاً يُدعى بعُثمان، أخذ حيّة عظيمة أضعفتها البرد فأسقطت قواها، فكان[١] يلعب بها حتّى أشرقت[٢] عليها الشمس، فانتعشت واشتدّت وغضبت[٣]، فهرب الصاحب منها، فإذا فارقَها صادف شيعياً كان بينهما عداوة قديمة وأخبره عن حاله وقال (له)[٤]: خذ لي هذه الحيّة بحقّ عثمان[٥]. فقال الشيعي: انظروا[٦]، أيّ رجل يزاول أيّ صنعة، ثمّ يأمر أيّ شخص إلى أيّ عمل بأيّ قسم؟![٧]

العاشر: إنّ ما روى من أنّ أبا بكر هو الذي اشترى الراحلة للرسول ﷺ، مدفوع بأنّ تلك الرواية عند الشيعة من موضوعات معتقدي إمامة أبي (بكر)[٨] ومُفتريات زمان[٩] بني أُميّة وأضرابهم[١٠] ممّن أراد تزيين أمره، اللّهمّ إلّا أن يراد

⇦والكتاب شرح لهياكل النور في حكمة الإشراق للشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول سنة ٥٨٧. تعرّض في هذا الشرح لدفع ما أورده المحقّق الدواني على الهياكل في شرحه الموسوم بشَواكل الحور، قال الأمير غياث الدين في أوّل شرحه: «افتتح فأقول: يا غياث المستغيثين، نجّنا بإشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور واجذبنا بشوق الجمال».

قال العلّامة الطهراني ﵀: عندنا نسخة منه ناقصة الآخر يسير.

انظر: الذريعة: ج ٢، ص ١٠٣ ـ ١٠٤، رقم ٤٠٤؛ الأعلام للزركلي: ج ٧، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤؛ أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ١٤١.

١. في أ وم وج: «وكان».

٢. في ب: «أشرق».

٣. في ب: «عضّت».

٤. ليس في ب وج.

٥. في ج: «بحق العثمان».

٦. في ج: «قال الشيعي: انظروا اتزروا».

٧. وأوردها أيضاً المؤلف في الصوارم المهرقة: ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

٨. سقط من ب.

٩. في ب: «مفتريات زمن»، وفي أ: «مقربات زمان».

١٠. في ج، د: «أمرائهم».

باشتراء الراحلة للرسول عليه السلام كونه دلّالاً وواسطةً في البيع، ويؤيّد ذلك ما رَووه[١] في أخبارهم إنّه كان لأبي بكر حين الهجرة بعيران، فعرضهما[٢] على الرسول عليه السلام، فقال صلى الله عليه وآله: «**أقبل واحداً منهما لكن بشرط البيع أو الكراية دون الهبة والإحسان**»[٣].

وأيضاً؛ يتأيّد الاحتمال الذي ذكره الشيعة بما ذكره محمّد بن جرير الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث قال: إنّ أبا بكر أتى عليّاً عليه السلام، فسأله عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فأخبره أنّه توجّه إلى الغار[٤] من ثور وقال (له)[٥]: «**إن كان لك فيه حاجة فالحقه**»، فخرج أبو بكر مسرعاً ولحق رسول الله صلى الله عليه وآله في الطريق، ولمّا سمع النبيّ[٦] صلى الله عليه وآله جرس أبي بكر في ظلمة الليل ظنّه من المشركين؛ فأسرع في المشي، فانقطع شراك نعله، فانفلق إبهامه بحجر فكثر دمها وأسرع المشي[٧]، وخاف أبو بكر

---

١. في ج: «ما رواه».

٢. في ب: «يعرضهما».

٣. لاحظ: سيرة ابن هشام: ج ٢، ص ١٣١؛ تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٧٩؛ الكامل لابن الأثير: ج ٢، ص ٣٧٩، وفي ط: ص ١٠٤؛ البداية والنهاية: ج ٣، ص ١٨٦ ـ ١٨٧؛ وفاء الوفاء: ص ٢٣٧.
ورواه أيضاً الشيخ الطوسي في أماليه: ص ٤٦٧، ح ٣٧ / ١٠٣١، في المجلس ١٦؛ والسيد علي خان الشيرازي في الدرجات الرفيعة: ص ٤١١؛ وجمال الدين يوسف بن حاتم الشامي في الدر النظيم: ص ١١٦ـ١١٧.
وورد في بعض مصادر الشيعة أنّ عليّاً عليه السلام هيأ الإبل له صلى الله عليه وآله، لاحظ: إعلام الورى: ص ٧٣ و١٩٢ ـ ١٩٣، ط ١، وفي ط ٢: ج ١، ص ١٤٩ و٣٧٤؛ والخرائج للراوندي: ج ١، ص ١٤٥، ح ٢٣٢، وعنها في البحار: ج ١٩، ص ٧٠ و٧٥.

٤. في المصدر: «فسأله عن نبيّ الله صلى الله عليه وآله فأخبره أنّه لحق بالغار».

٥. من نسخة ب، ج، د.

٦. في المصدر: «فسمع رسول الله».

٧. في المصدر: «فحسبه من المشركين فأسرع رسول الله صلى الله عليه وآله المشي فانقطع قَبال نعله ففلق إبهامه حجر فكثر دمها وأسرع السعي».

أن يَشُقّ على رسول الله ﷺ ؛ فلحقه، وانطلقا ورِجل رسول الله ﷺ يسيل[١] دماً حتّى انتهى إلى الغار مع الصبح[٢] [٣].

هذا كلام الطبري وهو صريح في أنّ أبا بكر ما كان عنده علم من توجّه النبيّ ﷺ إلى الغار، وأنّ النبيّ ﷺ ستر عنه ذلك كما ستره عن أعداء الإسلام، وأنّه ما عرف توجّه النبيّ ﷺ ولا موضع استتاره إلّا من عليّ عليه السلام، ولو كان قد توصّل في ذلك بإشارة يعرف بها رسول الله ﷺ (أنّه)[٤] صاحبه؛ ما كان قد أسرع في المشي، ولا جرى دمه؛ فهذا زيادة جناية وعار؛ قد أثبته الطبري لصاحب الغار.

ثمّ أقول: لو كان لأبي بكر شركة في أصل الخروج إلى الغار، لقال تعالى: «إذ أخرجهما[٥] الّذين كفروا»، وإنّما جمعهما بعد ذلك بقوله (تعالى)[٦]: ﴿إذ هما في الغار﴾ ليدلّ على أنّ مشاركة أبي بكر مع النبيّ ﷺ إنّما كان في مجرد دخول الغار، لا في قصد الخروج من الدار وإرادة الفرار.

وتحقيق قصّة الغار ما ذكره صاحب (كتاب)[٧] الكامل البهائي رحمه الله[٨]، ونحن ننقل

---

١. في المصدر: «... أن يشقّ على رسول الله ﷺ فرفع صوته وتكلّم فعرفه رسول الله ﷺ فقام حتّى أتاه، فانطلقا ورِجل رسول الله ﷺ تستنّ دماً».

٢. في ج: «مع الفتح».

٣. تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٧٤.

وانظر الطرائف لابن طاووس: ص ٤٠٨.

٤. سقط من ج.

٥. في ج: «أخرجه»!

٦. من ج.

٧. ليس في ب.

٨. هو الحسن بن علي بن محمّد بن الحسن عماد الدين الطبري من أعلام القرن السابع، المعاصر للخواجه ⇦

كلامه بعبارته[١] الفارسيّة تعميماً لفائدته للناظرين[٢] في هذه الرسالة، فنقول:

قال ﵀: چون ابو طالب ﵁ که عمّ حضرت رسول ﷺ و ناصر و معين وى بود؛ وفات يافت، قبايل قريش جمله اتّفاق كردند به قتل رسول الله ﷺ، پس (حضرت)[٣] جبرئيل ﵇ نازل شد و رسول را از آن حال خبر داد و گفت: يا محمّد، اين طايفه مى‌خواهند كه تو را بكشند و استيصال[٤] شريعت كنند، علىّ بن ابى طالب را خليفهٔ خود كن و در فراش خويش بخوابان، و به جانب مدينه هجرت كن.

رسول ﷺ على را حاضر كرد و اين حال با وى باز گفت، و اَمير المؤمنين علىّ[٥] به وحى الهى و فرمان حضرت رسالت پناهى نفس خود را در مقام تسليم

⇐نصير الدين الطوسي والمحقق الحلّي، قال المحدث القمي في فوائد الرضوية: ص ١١١: شيخ، عالم، ماهر، خبير، متدرّب، نحرير، متكلّم، جليل، محدّث، نبيل، فاضل، فهّامة.

وقال في ص ٤٤٢ في عنوان الطبري: وقد يطلق الطبري على الشيخ العالم الماهر الخبير المتكلّم المحدّث النحرير، عماد الدين الحسن بن عليّ بن محمّد بن الحسن الطبري صاحب كتاب الكامل البهائي في السقيفة، المنسوب إلى الوزير المعظم بهاء الدين محمّد بن شمس الدين محمد الجويني صاحب الديوان في أيام هلاكوخان، الذي كان نظير الصاحب بن عباد.

لاحظ أيضاً: الذريعة: ج ٢، ص ٤٠، رقم ١٥٧، وج ١٧، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣، رقم ١٣٢، وج ٢١، ص ١٩٢، رقم ٤٥٥٨؛ أعيان الشيعة: ج ٥، ص ٢١٢ ـ ٢١٤؛ كشف الحجب والأستار: ص ٤٢٠، رقم ٢٣١١.

١. في ج: «بعبارة».

٢. في ب: «لفائدة الناظرين».

٣. من ج.

٤. من قوله قبل صفحات: «لمّا ذهب الأشاعرة من عدم تكفير» إلى هنا سقط من نسخة د.

٥. في ج: «بوى باز گفت، و امير المؤمنين ﵇».

داشته، در آن شب بجای (حضرت)[١] رسالت بخفت، و آن حضرت پنهان از مکّه بیرون آمد، و آن روز با یاران خود مقرّر داشته بود که امشب باید (که)[٢] هیچ کس از شما از منزل خود بیرون نیاید، و چون ابابکر را در میان کوچه ایستاده دید گفت: یا ابابکر؛ نگفته بودم که هیچ کس از اصحاب من در این شب از خانه بیرون نیاید؟ گفت: بلی شنیدم، امّا قریش را آمادهٔ فتنه و مکری دیدم، بنابر آن بیرون آمدم[٣] که از حال ایشان خبری بگیرم.

حضرت رسول ﷺ ابوبکر را با خود همراه برد که اگر قریش وی را در چوب و شکنجه کشند و مرا از او طلبند[٤]، او دلالت به من خواهد کرد.

و چون کفّار قریش صباح روز هجرت به خانهٔ حضرت رسول دویدند و علی را بر فراش او خفته دیدند؛ و از[٥] حال آن حضرت پرسیدند، واز او جواب دلیرانه شنیدند؛ (و)[٦] صرفه در مجادلهٔ او[٧] ندیدند؛ لا جرم خائباً خاسراً[٨] باز گردیدند، و امیر المؤمنین (علی)[٩] علیه السلام روز سیّم از هجرت به موجب وصیّت حضرت رسالت خلق عظیم از زنان و دختران و خادمان و منسوبان آن حضرت

---

١. سقط من أ.

٢. ليس في ج.

٣. في ب: «مکر دیدم بیرون آمدم»، وفي ح: «فتنه دیدم و مکری دیدم بنابر آن بیرون آمدم».

٤. في ج: «به چوب و شکنجه کشند و مرا از وی طلبند».

٥. في أ: «دیدند، از».

٦. من ب.

٧. في ج: «مجادلهٔ آن».

٨. في ج: «خائباً و خاسراً».

٩. ليس في ب، ج.

را از میان دشمنان بیرون برد چنانکه هیچ[۱] ضرر به کسی نرسید، و هیچ کافری بر ایشان ظفر نیافت[۲]، و از شجاعت علی علیه السلام[۳] هیچ عرب بدوی قاطع طریق را زهرهٔ آن نبود که در آن راه زحمت ایشان دهد، وعلی علیه السلام پیاده از مکّه هجرت کرد و به یک روز بعد از وصول حضرت رسالت به مدینه، به خدمت آن حضرت رسید.

پس همچنان که در اوّل هجرت، علی علیه السلام خلیفه و قائم مقام حضرت رسول[٤] صلی الله علیه وآله بود، باید که به آخر نیز قائم مقام و خلیفهٔ او باشد تا سنّت آن حضرت باقی ماند[٥] و تبدیل و تغییر نیابد، و چنان که خلیفهٔ اوّل که هجرت از شهری به شهری می‌کرد علی بود، باید که خلیفهٔ آخر که هجرت از خانهٔ (فانی)[٦] به خانه باقی می‌کرد هم او (باشد)[٧]، به حکم: **﴿ما يبدّل القول لَدَيّ﴾**[٨]، **﴿ولن تجد لسنّة الله تبديلاً﴾**[٩]،[١٠].

---

١. في ج: «چنانچه مگر هیچ».
٢. في ج: «بر ایشان مسلط ظفر نیافت».
٣. في ب: «عليه أفضل التحيات».
٤. في ج: «حضرت رسالت».
٥. في ج: «بماند».
٦. سقط من ج.
٧. سقط من ج.
٨. سورة ق: الآية ٢٩.
٩. سورة الأحزاب: الآية ٦٢. وصحّف في ب بـ«وَلا تجد...».
١٠. كامل بهائی: ج ١، ص ٧١ ـ ٧٢، الدليل ١٤ من الباب ٥، مع مغايرة في بعض العبارات.
وقال في ج ٢ من الكامل، ص ٤٧، في الباب ١٣ «في حالات الرسول صلى الله عليه وآله وما يتبعه»:

⇦

ولعمری لو صاحب أبو بكر النبيّ ﷺ باشارة من الله ورسوله، لسكّن نفسه إلى ما وعد الله نبيّه عليه السلام، وصدّقه فيما أخبر به من نجاته[1]، ولما صدر منه الحزن والبكاء الضار، ولما لسعته الحيّة من ثقبة الغار.

وبهذا يظهر أنّ مصاحبته للنبيّ ﷺ (في الغار)[2] إنّما كان يوجب الفضيلة

⇦ حالت پنجم وقت هجرت بود، جبرئيل آمد و گفت: چهل تن جمع شدند از قريش تا تو را كه محمّدی بكشند، علی را به جای خويش بخوابان و بگو تا لباس تو در سر گيرد و تو را نگاه دارد به نفس خود، و دليل امامت علی عليه السلام تمام است به چند وجه جلی:

اوّل آنكه در حال غيبت خويش او را به مقام خود بخوابانيد، و ابوبكر را هرگز اين درجه نبود، پس به حكم ﴿ولا تجد لسنّتنا تحويلاً﴾ [سورة الاسراء: ٧٧] بايد كه چون غيبت كلی كند هم علی قائم مقام باشد.

دوّم جلی: تشبيه كرد علی عليه السلام خود را به رسول در آن شب به اجازت رسول، و ابوبكر را اين مرتبه هرگز نبود.

سوّم جلی: آنكه حق تعالی صبر عظيم و جلادت دل به او داده بود و اين مرتبهٔ انبياء است: ﴿فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل﴾ [سورة الأحقاف: ٣٥]، وقال: ﴿وجعلنا منهم أئمّة يهدون بأمرنا لمّا صبروا﴾ [سورة السجدة: ٢٤]،...

و ابو بكر با رسول در غار به مأمنی عظيم بود، ومع هذا رسول او را خبر داده بود كه ما به سلامت باشيم وكسی ما را نكشد، و می‌ترسيد و اضطراب می‌نمود، و حق تعالی عنكبوت را فرمود بر در غار نسيج كرده بود، و مرغی آمده بود و در آنجا آشيانه ساخت به وحی الهی، نسيج عنكبوت و آشيانهٔ مرغ بر در غار و ابوبكر اضطراب می‌كرد.

پس معلوم شد كه ترس و اضطراب ابوبكر از آن جهت بود كه به قول خدا و رسول واثق نبود، و امن بودن علی از جهت آن بود كه او واثق بود، و خصم در مقابل او چهل مرد كافر، و از ابوبكر تا دشمن مسافت بعيده بود، تا حق تعالی ملائكه را فرمود تا كفّار قريش را از قتل علی منع كردند. و گويند كه ابولهب به علت قرابت منع كرد.

١. في ج: «في نجاته».

٢. من ب.

والافتخار، لو لم يلحقه من الحيّة مثل ذلك العار والضرار[1]، ولهذا قال المولى الكاشي عليه السلام[2] في بعض أشعاره[3]:

---

١. في أ: «الضراب»، وفي ج: «الاضرار».

٢. المولى الكاشي اسمه حسن، الكاشي الأصل الآملي المولد والمنشأ، مادح أهل البيت عليهم السلام، قال القاضي نور الله في مجالس المؤمنين: احسن المتكلّمين مولانا حسن الكاشي الآملي ـ قدّس الله روحه العزيز ـ از جمله مدّاحان خاصّ حضرت امير المؤمنين عليه السلام بوده، در طريقهٔ اخلاص خاندان هم عنان بوذر وسلمان، ودر شيوهٔ مدّاحى ايشان ماحى مدايح دعبل وحسّان.
ونقل القاضي نور الله في مجالس المؤمنين وصاحب الرياض عن تذكرة دولت شاه أنّ هذا المولى كان من خواص شيعة عليّ عليه السلام وأنّه لم يتكلّم بلطافته أحد من الناس... اصل او از كاشان است اما او در خطهٔ آمل نشو و نما يافته، چنانچه مى‌گويد:

مسكن كاشي اگر در خطهٔ آمل بود   ليک از جد و پدر نسبت به كاشان مى‌برد

هو من أواخر المئة السابعة أو أوائل المئة الثامنة، معاصر للعلامة الحلي، من مشاهير شعراء الفرس، له حقّ عظيم على الناس في هدايتهم وإلقاء دين الحق عليهم ودعوتهم إلى التشيّع، له قصة لطيفة أوردها في مجالس المؤمنين والرياض، وحاصله أنّه لما رجع من حجّ البيت وزيارة النبيّ والأئمة عليهم السلام بالمدينة توجّه إلى العراق لزيارة قبر أمير المؤمنين عليه السلام فلمّا دخل الروضة المطهّرة أنشد قصيدته الّتي أوّلها:

اى ز بود آفرينش پيشواى اهل دين   وى ز عزت مادح بازوى تو روح الامين

فرأى الليلة أمير المؤمنين عليه السلام في المنام، فأمره أن يذهب إلى تاجر بالبصرة اسمه مسعود بن أفلح ويقول له أن يدفع إليه الألف دينار الّتي نذرها عن سفينة له إن وصلت إلى عمّان سالمة وقد وصلت، فدفعها إليه وحلف له أنّه لم يعلم بهذا النذر أحد، وخلع عليه خلعة فاخرة وأولم وليمة لسائر فقراء البلد.
وقال في مجالس المؤمنين: إنّ قبر المولى حسن غربيّ بلدة سلطانية وأمر السلطان صاحب قران بعمارة قبة عليه.
وفي الرياض: إنّي زرت قبره بسلطانية.
انظر، رياض العلماء: ج ١، ص ٣٠٨ ـ ٣١٠؛ مجالس المؤمنين؛ أعيان الشيعة: ج ٥، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ الذريعة: ج ١٥، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ (١٩٤١)، وج ٢٥، ص ٢٣١ (٤٢٤).

٣. في ب: «الأشعار».

مــن ايـن امـام[١] مـار گـزيده كـجا بـرم
مير من آن كه مار بفتويش شكار[٢] كرد[٣]

(إن قيل: إذا كان حزن أبي بكر معصية؛ بدليل توجّه النهي له عنه حسب ما شهد به القرآن، فقد نهى الله تعالى نبيّه ﷺ عن مثل ذلك فقال: ﴿ولا تَحزَن عَليهم ولا تك في ضَيقٍ ممّا يمكرون﴾[٤]، ونهى أُم موسى عليه السلام عن الحزن أيضاً فقال: ﴿ولا تَخافي ولاْ تَحزَني﴾[٥]، فهل كان [ذلك] لأنّ نبيّه ﷺ عَصى في حزنه فنهاه؟ وكذلك أُم موسى؟! أم تقولون: إنّ بين ما ذكرناه وبين حزن أبي بكر في الغار فَرقاً؟ فَاذكروه ليحصل به البيان.

الجواب: قيل له: قد أجاب شيخنا المفيد رحمه الله بما ملخّصه[٦]: إنّ المعارضة بحزن

---

١. في مجالس المؤمنين: «من مقتداى».

٢. هذا هو الظاهر، وفي النسخ وكذا مجالس المؤمنين: «كار».

٣. هذا البيت من قصيدة طويلة أوردها القاضي نور الله في مجالس المؤمنين، أذكر مطلعها وبعض الأبيات الذي بعدها:

هر دل كه دوستى على اختيار كـرد — او را خداى در دو جهان بختيار كـرد
فرخنده طالع آمد وفيروز روز گشت — آنكس كه خدمت درِ آن شهسوار كرد
سرمـايهٔ سـعادت دار القـرار يـافت — هر دل كه در محبّت آن شه قـرار كـرد
مـن مـقتداى مـار گـزيده كـجا بـرم — مير من آن كه مار بفتويش شكار كرد
سلطان دين خويش شناسم شهنشهى — كو كام مار در گهِ طـفلى فكـار كـرد

إلى آخر الأبيات.

٤. سورة النحل: الآية ١٢٧.

٥. سورة القصص: الآية ٧.

٦. هذه العبارات من الإشكال والجواب مأخوذة من كنز الفوائد للكراجكـي: ج ٢، ص ٥١ ومـا بـعده، وعبارته هكذا: ... قد أجاب شيخنا المفيد رحمه الله عن هذه المسألة بما أوضح به الفرق وأزاح العلة، ونحن ⇦

النبيّ ﷺ ساقطة، لأنّه عندنا معصوم من الزلّات، مأمون منه جميع المعاصي والخطيئات، فوجب أن تحمل قول الله تعالى له: ﴿لا تحزن عليهم﴾ عَلىٰ أجمل الوجوه والأقسام، وأحسن المقال[1] في الكلام؛ من تخفيف الهمّ عنه، وتسهيل صعوبة الأمر عليه؛ رفقاً [به] وإكراماً وإجلالاً وإعظاماً [له]، ولم يكن أبو بكر عندنا وعند خصومنا معصوماً فيؤمن منه [وقوع] الخطأ، ولا أمارة أيضاً تدعو إلى أنّ كون الظنّ به حسناً، بل الدلالة حاصلة على فساد طويّته وشكّه وحيرته، وذاك أنّه كان مع رسول الله ﷺ وفي حوزته، بحيث اختار الله تعالى ستر نبيّه وحفظ مهجته، هذا، وقد كان ﷺ يخبر مَن أسلم على يديه بأنّ الله سينصره على عدوّه ومعانده، وأنّه وعده بإعلاء كلمته وإظهار شريعته، وهذا يوجب الثقة بالسلامة وعدم الحزن والمخافة.

ثمّ ما ظهر له من الآيات الموجبة لسكون النفس وإزالة المخافات من نسج العنكبوت على باب الغار وتبييض الطائر هناك في الحال، وقول النبيّ ﷺ [له] لمّا رأى من عدم ثقته بالله تعالى ووحيه؛ وكثرة هلعه وفزعه: «**إن دخلوا من هاهنا، خرجنا من هاهنا**»[2]، وأشار إلى جانب الغار، فانخرق وظهر منه البحر، وببعض هذا يأنس المستوحش ويطمئنّ الخائف، فلِمَ لم يسكن أبو بكر إلى شيء من ذلك، وظهر

⇦نورد مختصراً من القول فيها، يكون فيه بيان وكفاية، فنقول.... وفي المطبوعة منه سقطات.

وانظر الفصول المختارة للمفيد: ص ٤٢ـ٤٨.

١. في كنز الفوائد: «وأحسن المعاني».

٢. كنز الفوائد للكراجكي: ص ٢٠٥، ط مكتبة المصطفوي بقم. وفي ط: ج ٢، ص ٥٢.

وقريباً منه أورده ابن حمزة في الثاقب في المناقب: ص ٩٣، ح ٨٢ / ٨عن أبي بكر قال: كنت مع النبيّ ﷺ في الغار، وسمعت أصوات قريش، فخفت وقلت: قد جاءوا ليقتلوك ويقتلوني معك، فرفس جانب الغار رفسة، فانفجر عن بحر عجاج فيه سفائن من فضّة، فرأيت جعفر بن أبي طالب يقوم في سفينة وقال لي: «**قد قربت سفائن الفضّة، إن جاءُوا من هاهنا خرجنا من هاهنا**».

منه الحزن والقلق ما دلّ على شكّه في كلّ ما سمع وشاهد؟! فلا شبهة بعد هذا تعرض في قبح حزنه، ولا شك في أنّه عاص لله سبحانه، وأنّ توجّه النبيّ إليه كاشف عن حاله.

وأمّا حزن أُمّ موسى عليه السلام؛ فمفارق لحزنه، [لأنّ أحداً لا يشكّ في أن خوفها وحزنها] إنّما كان شفقة منها على ولدها لما أُمرت بالالقاء في اليمّ، ويجوز أن يكون لم تعلم في الحال بأنّه سيسلم ويعود إليها على أفضل ما تؤمل؛ فيلحقها ما يلحق الوالدة على ولدها من الخوف والحزن لمفارقته، فلمّا قال لها: ﴿ولا تخافي ولا تَحزني إنّا رادّوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾[1] اطمأنّت عند ذلك وسكنت تصديقاً للقول وثقة بالوعد، وأمّا أبو بكر فقد سمع مثل ما سمعت ورأى أكثر ممّا رأت ولم يثق قلبه ولا سكنت نفسه، فوضح الفرق بين حزنها وحزنه.

على أنّ ظاهر الآية يشهد بأنّ الله تعالى أمر أُم موسى عليه السلام أن تَلق ولدها في اليمّ [وسكن قلبها عقيب الأمر في قوله سبحانه: ﴿وأوحينا إلى أُم موسى أن ارضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمّ] ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه إليك وجاعلوه من المرسلين﴾[2]، فالخوف والحزن اللّذان ورد ظاهر النهي عنهما يصحّ أن لا يكونا وقعا منها؛ لأنّ تسكين النفس بالسلامة والبشارة بحسن العاقبة عقيب الأمر بالالقاء، يؤمن من وقوع الهم والحزن جميعاً، وأمّا حُزن أبي بكر فقد وقع، وأجمعت الأُمّة علىٰ أنّه حزن، وليس مَن فعل كمن لم يَفعَل، فلا تساوي بينهما من كلّ وجه)[3] هذا.

---

١. سورة القصص: الآية ٧.

٢. سورة القصص: الآية ٧.

٣. ما بين القوسين من قوله: «إن قيل إذا كان حزن أبي بكر معصية» إلى هنا سقط من نسخ أ وج ود.

⇦

وما ذكره من أنّ عبد الرحمان بن أبي (بكر)[١] وأُخته أسماء كانا يأتيانهما بالطعام، مدفوع بما ذكره علاء الدين البكري المصري في سيره رواية عَن أسماء من أنّها قالت: مكثنا ثلاث ليالٍ لا ندري أين وجّه النبيّ ﷺ؛ حتّى أنشد رجل من الجنّ (شعراً)[٢] يسمعه النّاس ولا يرونه؛ يدلّ على ذهاب النبيّ ﷺ إلى جانب المدينة[٣].

⇦ ولا يخفى أنّ هذه العبارات مأخوذة من كنز الفوائد للكراجكي: ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥، نشر مكتبة المصطفوي بقم، وفي ط دار الأضواء ببيروت: ج ٢، ص ٥١ ـ ٥٣، وما بين المعقوفات منه.

١. سقط من ب.

٢. من ب.

٣. لاحظ: سيرة ابن هشام: ج ١، ص ٣٣٨، وفي ط: ج ٢، ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ تاريخ الطبري: ج ٢، ص ١٠٥، وفي ط: ص ٣٨٠؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر: ج ٦٩، ص ١٢؛ البداية والنهاية: ج ٣، ص ١٨٧، وفي ط: ص ٢٣١؛ السيرة النبويّة لابن كثير: ج ٢، ص ٥٥؛ سبل الهدى والرشاد: ج ٣، ص ٢٤٦؛ كنز العمال: ج ١٦، ص ٦٨٢، ح ٤٦٣١٧ نقلاً عن ابن إسحاق؛ سير أعلام النبلاء: ج ٢، ص ٢٩٠ في ترجمة أسماء بنت أبي بكر برقم ٥٢.

أقول: الحق أنّ الذي كان يرفد رسول الله ﷺ بالطعام في جبل ثور ليلاً، هو عليّ بن أبي طالب، كما صرّح بذلك الطبرسي في إعلام الورى: ص ١٩١ وفي ط ٢: ج ١، ص ٣٧٤ في الفصل الثاني من الباب الرابع من ترجمة أمير المؤمنين عليه السلام، وعنه المجلسي في البحار: ج ١٩، ص ٨٤، ح ٣٥.

وأورده يوسف بن حاتم الشامي في الدر النظيم: ص ١١٦ في عنوان «فصل في هجرته ﷺ».

وأما ما قيل من إرسال عبد الرحمان بن أبي بكر وأسماء الطعام للنبيّ ﷺ، فهو من المختلقات، لأنّ ابن أبي بكر كان من الكافرين مثل ما كانت أمّه نملة كما صرح بذلك ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: ج ١٣، ص ٢٧٠ نقلاً عن شيخه أبي جعفر بعد نقل كلام الجاحظ حيث قال: قالت أسماء بنت أبي بكر: ما عرفت أبي إلّا وهو يدين بالدين، ولقد رجع إلينا يوم أسلم، فدعانا إلى الإسلام، فما رِمنا حتّى أسلمنا وأسلم أكثر جلسائه...

قال شيخنا أبو جعفر رحمه الله: أخبرونا مَن هذا الذي أسلم ذلك اليوم من أهل بيت أبي بكر؟ إذا كانت امرأته لم تسلِم، وابنُه عبدالرحمان لم يَسلِم، وأبو قحافة لم يسلِم، وأُخته أم فروة لم تسلم، وعائشة لم تكن قد ولدت في ذلك الوقت، لأنّها ولدت بعد مبعث النبيّ ﷺ بخمس سنين، ومحمّد بن أبي بكر ولد بعد مبعث

⇦

الحادي عشر: إنّ ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لا تخف إنّك أنت الأعلى﴾[١]، لا يصلح للمعارضة، لأنّ خوف موسى وغيره من الأنبياء في الآيات الّتي ذكرها إنّما كان عند مواجهة الكفّار والقرار على قتالهم[٢] مع ظهور كثرتهم وآثار الغلبة مِنهم، فأراد الله سبحانه تقوية قلوب أوليائه وإعطاءهم الجرأة على قِتال العدوّ بقوله سبحانه: ﴿لا تخف﴾ ونحوه، والخوف القلبي في مقام كثرة العدوّ وتعيّن[٣] القتال معهم ليس بمستنكر، فضلاً عن أن يكون خطأً وذنباً.

وأمّا دُخول النبيّ صلى الله عليه وآله في الغار، فكان في وقت (القرار على)[٤] الفرار والحذار عن ظهور حالهم على الكفّار، فالاضطراب والبكاء الموجب لإعلام الأعداء يكون محض الذنب والخطأ.

وبالجملة، ليس الكلام في مجرّد الخوف والحزن الحاصل للقلب عند وقوع الشدائد والأهوال، فإنّه أمر اضطراري يعرض من غير اختيار للبال، (بل الكلام)[٥] في أنّ أبا بكر قد أظهر هناك آثار الخوف والحزن والصيحة والصداء، والقلق والبكاء الذي كاد يؤدّي إلى إعلام الأعداء، ولا ريب أنّ ذلك عين الذنب والخطأ، والجبن الذي لا يصدر عن الأرامل والإماء.

⇐النبيّ بثلاث وعشرين سنة، لأنّه ولد في حجة الوداع، وأسماء بنت أبي بكر الّتي قد روى الجاحظ هذا الخبر عنها كانت يوم بعث رسول الله صلى الله عليه وآله بنت أربع سنين - وفي رواية بنت سنتين - فمن ذا الذي أسلم من أهل بيته يوم أسلم، نعوذ بالله من الجهل والكذب والمكابرة! انتهى.

وأمّا أسماء فقد رأيت روايتها بعدم علمها بما وجّه إليه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلّا بعد ثلاث ليال.

١. سورة طه: الآية ٦٨.

٢. في أ وج: «عن قتالهم».

٣. في ج: «تعيين».

٤. من ب.

٥. سقط من ب.

على أنّ تلك المعارضة ممّا لا ينتهض على أصول أهل السنّة، وذلك لأنّهم يجوّزون الذنوب على الأنبياء عليهم السلام، فللخصم أن يمنع فساد اللازم المذكور فيها جدلاً.

وأمّا على مذهب أصحابنا المجمعين على تنزيه الأنبياء عن الصغائر والكبائر مطلقاً[١]، فالمراد من مثل قوله تعالى: ﴿لا تخف﴾ هو الإخبار على وجه الإعجاز من الغيب وتحقيق أمر العصا واليد (البيضاء)[٢]، بمعنى أنّ الدليل على كون تلك الأُمور من طرف الرحمان دون الشيطان أو الخيال[٣] أنّك تسلم من الخوف ونحوه.

وتحقيق الجواب ما ذكره الشيخ الأجل السعيد أبو عبد الله المفيد في جواب سؤال أبي الحسين الخيّاط المعتزلي[٤] عن ذلك، حيث قال في جوابه: إنّي لو خلّيت وظاهر قوله (لموسى عليه السلام: ﴿لا تخف﴾، ولقوله)[٥] لنبيّه عليه السلام: ﴿ولا يحزنك قولهم﴾[٦] وما

١. لاحظ، تنزيه الأنبياء للسيّد المرتضى: ص ١٧ وفي ط: ص ٣٤ وما بعده؛ رسائل المرتضى: ج ١، ص ١٢٠ وما بعده، المسألة السابعة؛ رسائل الكركي: ج ١، ص ٦١؛ مبادئ الوصول إلى علم الاصول للعلّامة الحلّي: ص ١٧١؛ بحار الأنوار: ج ١١، ص ٧٢ ـ ٩٦.

٢. سقط من ج.

٣. في ج: «والخيال».

٤. هو عبد الرحيم بن محمّد بن عثمان شيخ المعتزلة البغداديين، إليه تنسب الخياطية من المعتزلة. له جلالة عجيبة عند المعتزلة. وهو من نظراء الجبائي، صنّف كتاب «الاستدلال» في رد «فضائح المعتزلة» لابن الراوندي، له مقالات أوردها الشهرستاني في الملل والنحل، والبغدادي في الفرق بين الفرق، له حكايات ومناظرات مع الشيخ المفيد، أورده في مطاوي الفصول المختارة وأوائل المقالات.
ويحكى كثيراً عنه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة.
لاحظ: تاريخ بغداد للخطيب: ج ١١، ص ٨٧ (٥٧٧٠)؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٤، ص ٢٢٠، رقم ١٢١؛ الفرق بين الفرق للبغدادي: ص ١٦٣ ـ ١٦٥؛ الملل والنحل: ج ١، ص ٧٦؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى: ص ٨٥ ـ ٨٨؛ لسان الميزان: ج ٤، ص ٨ ـ ٩، وفي ط: ص ٣٤٢ (٥١٥٦).

٥. سقط من ج.

٦. سورة يونس: الآية ٦٥.

أشبه هذا، ممّا توجّه إلى الأنبياء عليهم السلام، لقطعت على أنّه نهي لهم عن قبيح (ما)[1] يستحق فاعله الذمّ عليه، لأنّ في ظاهره حقيقة النهي من قوله: «لا تفعل»، كما أنّ في ظاهر خلافه ومقابله من الكلام حقيقة الأمر إذا[2] قال له: «افعل»، لكنّني عدلت عن الظاهر [في مثل هذا] لدلالة عقليّة أوجبت عَلَيَّ العدول عنه، كما توجب الدلالة على المرور مع الظاهر عند عدم الدليل الصارف عنه؛ وهي ما ثبت من عصمة الأنبياء الّتي تُنبِئ عن اجتنابهم (الآثام، وإذا كان الاتّفاق حاصلاً على أنّ أبا بكر لم يكن معصوماً كعصمة الأنبياء عليهم السلام)[3] فيما ضمنه من قصّته على ظاهر النهي وحقيقته، وقبح الحال الّتي كان عليها، فتوجّه النهي إليه (عن)[4] استدامتها، إذ لا صارف يَصرف عن ذلك من عصمة ولا خبر عن الله عزّ وجلّ ولا عن[5] رسوله صلى الله عليه وآله[6].

الثاني عشر: إنّ ما ذكره من أنّ الحاضر أعلى حالاً من الغائب، لو صحّ لزم أن يكون عامر بن فُهَيرة[7] الذي كان خادماً للرسول صلى الله عليه وآله في ذلك الطريق، بل عبد الله

١. من ب.

٢. في ب: «إذ».

٣. سقط من ج.

٤. من ب والمصدر.

٥. في ج: «وعن رسوله صلى الله عليه وآله».

٦. الفصول المختارة: ص ٤٢ ـ ٤٣، وما بين المعقوفين منه.

٧. عامر بن فهيرة التيمي مولى أبي بكر بن أبي قحافة يكنّى أبا عمرو، يقال: أصله من الأزد، ويقال: من عنز بن وائل، استرقّ في الجاهليّة فاشتراه أبو بكر وأعتقه، أسلم قبل أن يدخل رسول الله صلى الله عليه وآله دار الأرقم، وكان من المستضعفين الّذين يعذّبون بمكّة، آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينه وبين الحارث بن أوس بن معاذ، وشهد عامر بدراً وأُحُداً، وقتل يوم بئر معونة سنة أربع من الهجرة، وكان يوم قتل ابن أربعين سنة، لاحظ ترجمته في: الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ٣، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ الثقات لابن حبان: ج ٣، ⇦

بن الأرقط[١] المشرك الذي قد استأجره عليه السلام دليلاً للطريق، أفضل وأعلى حالاً من عليّ عليه السلام! بل من عمر وعثمان أيضاً، والظاهر أنّ أحداً من أهل السنّة أيضاً لا يلتزم ذلك في جانب عليّ عليه السلام فضلاً عن التزامه في جانب عمر وعثمان.

الثالث عشر: إنّ ما ذكره من أنّ علياً عليه السلام ما تحمّل المحنة إلّا ليلاً، وأبو بكر مكث في الغار أيّاماً، مردود بأنّ تحمّل عليّ عليه السلام تلك الليلة[٢] كان بذلاً لنفسه في سبيل الله تعالى ورسوله، حتّى قال البكري المصري في سيره وغيره في غيره؛ أنّه عليه السلام أوّل من شرى نفسه [ابتغاء مرضات الله]، وفي ذلك يقول:

وقيت بنفسي خير مَن وطئ الحصى
ومن طاف بالبيت العتيق وبالحجر
رسول إله الخلق إذ مكروا به
فنجّاه ذو الطول الكريم من المكر

⇐ص ٢٩٢؛ المنتظم في وفيات سنة من الهجرة؛ الوافي بالوفيات: ج ١٦، ص ٥٨٠؛ الإصابة: ج ٢، ص ٢٥٦، وفي ط: ج ٣، ص ٥٩٤، رقم ٤٤١٨؛ تهذيب التهذيب: ج ٥، ص ٧٢، رقم ٣٢١٤؛ تعجيل المنفعة: ص ٢٠٥.

١. عبد الله بن أرقط أو أُريقط، ويقال: أرقد وأُيقد، الليثي، ثمّ الدِّيلي، دليل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لمّا هاجر إلى المدينة قيل فيه: كان على دين قومه، لم يعرف له إسلاماً.

لاحظ: المؤتلف والمختلف: ج ٤، ص ٧١٧؛ الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ١، ص ٢٢٩؛ الإصابة: ج ٤، ص ٥، رقم ٤٥٢٩؛ تاريخ الطبري: ج ٢، ص ٣٨٠؛ السيرة لابن هشام: ج ٢، ص ١٣٣.

أقول: الحق أنّ ابن اريقط كان مسلماً، لأنّ طغاة قريش بذلوا مئة ناقة لمن يقبض رسول الله صلى الله عليه وآله حيّاً وميّتاً، ولمن دلّ المشركين عليه فأمكنهم منه، ولولا إسلام عبد الله بن اريقط لما أخذه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دليلاً، مع أنّه لو كان كافراً لكان واجباً عليه مساعدة المشركين في القبض على النبيّ صلى الله عليه وآله خدمة لآلهته.

٢. في ب: «الليل».

فَـــبتّ أراعـــيهم ومـــا ثـــبّتونَني[١]
وقد صبرت[٢] نفسي على القتل والأسر[٣]

وأمّا أبو بكر، فإنّما كان مصاحباً له عليه السلام في ليلة ساترة لهم عن أعين الأعداء، والغالب على ظنّهم النجاة، وقد اشترك معه في ذلك الخادم والدليل المذكورين[٤]

---

١. في ب: «شينونني»، وفي هامشه بخط الأصل: «ما يثبتونني».
٢. في ج: «وقد خبرت».
٣. مناقب أمير المؤمنين لمحمّد بن سليمان الكوفي: ج ١، ص ١٢٤، ح ٦٩؛ أمالي الشيخ الطوسي: المجلس ١٦، الحديث ٣٩؛ شواهد التنزيل: ح ١٤٢؛ المستدرك للحاكم: ج ٣، ص ٤؛ المناقب للخوارزمي: ص ١٢٧، ح ١٤١؛ تذكرة الخواص لسبط ابن الجوزي، في أواخر عنوان حديث ليلة الهجرة؛ فرائد السمطين: ج ١، ص ٣٣٠، ح ٢٥٦؛ الفصول المهمّة: ص ٨٦؛ ينابيع المودّة: ص ٩٢، باب ٢١؛ نور الأبصار: ص ٨٦؛ سبل الهدى والرشاد: ج ٣، ص ٢٣٣.
وانظر ديوان أمير المؤمنين عليه السلام: ص ٧٣؛ نهج الإيمان لابن جبر: ص ٣٠٩؛ التعجّب للكراجكي: ص ٤٩.
وانظر ما سيأتي في الهامش ذيل قوله تعالى: ﴿ومن الناس مَن يشري نفسه ابتغاء مرضات الله﴾.
ثمّ إنّ عدد الأبيات في المصادر مختلفة، كما أنّ ألفاظها أيضاً متفاوتة، فقد ورد في بعض المصادر، بدل البيت الثاني:

يخاف رَسول الله أن يمكـروا بـه   فنجّاه ذو الطول الإله من المكر

وبعد هذا البيت في بعض المصادر بيت آخر:

وبات رسـول الله في الغـار آمِـناً   من الضرّ في حفظ الإله وفي ستر

وفي بعض المصادر بدل المصرع الثاني: «وما زال في حفظ الإله وفي الستر».
وزاد في بعض المصادر بيت آخر:

أقــام ثــلاثاً ثمّ زمت قــلائص   قَلائص يفرين الحصا أينما تَـفرِي

وزاد في بعض المصادر هذا البيت:

أردت بـه نصـر الإلـه تبتّـلا   وأضمرته حتّى أوسد في قبري

٤. في ج: «المذكور».

سابقاً، كما لا يخفى، فأين أحدهما من الآخر[١]؟

وقد ذكر ابن إسحاق[٢] في كتاب السير من شعر أبي بكر ما يدلّ على حقيقة الحال، وهو هذا:

فلمّا ولجت الغار قال محمّد ... امنتَ وثق من كلّ فمس ومدلج[٣]

بربّك أنّ الله ثالثنا[٤] الذي ... تنوء به في كلّ مثوى ومخرج

ولاتحزنن فالحزن لا شك فتنةٌ ... وإثمٌ على ذي البهجة[٥] المتحرّج[٦]

---

١. في ج: «عن الآخر».

٢. في النسخ: «أبو إسحاق»، والتصحيح من كتاب التعجب للكراجكي.

٣. هذا هو الظاهر الموافق لظاهر رسم الخط من د، وفي أ: «ولو من كل...»، وفي ب: «أمنت ويؤمن كلّ...»، وفي ج: «ولو كان...»، وفي كتاب التعجب للكراجكي: ص ٤٩:
ولمّا ولجت الغار قال محمّد ... أمنت فثق في كلّ ممسي ومولج

٤. هذا هو الظاهر، وظاهر رسم الخط من النسخ: «بالبناء»، وفي كتاب التعجب: «أنّ الله بالغك الذي».

٥. المثبت من ب، وفي سائر النسخ: «ذي اللجة».

٦. وأوردها الكراجكي في التعجّب: ص ٤٩، قال: ومن العجب أن يفتخر أمير المؤمنين عليه السلام بمبيته على الفراش فلا يعدونه له فخراً، ويعترف أبو بكر بأنّ حزنه في الغار معصية وأنّ النبيّ أخبره أنّ حزنه إثم وفتنة، فيخالفونه ويعدونه فخراً. ثمّ ذكر الأبيات ثمّ قال: فيقرّ الرجل في شعره بأنّ النبيّ أخبره أنّ حزنه في تلك الحال فتنة وإثمٌ، فالفتنة الكفر، قال الله تعالى: ﴿الفتنة أكبر من القتل﴾ [سورة البقرة: الآية ٢١٧]، ولا صرفها في هذا المكان إلى بعض محتملاتها من غير هذا الوجه لما قد قارنها من الاثم الذي لا يكون إلّا في معصية الله عزّ وجلّ، وشيعة الرجل يكذّبونه فيما أخبر به ويعدون معصيته حسنة وحزنه مسرّة، ويجعلون له ببغداد عيداً في كلّ سنة يظهرون فيه الفرح والمسرّة، فيفرحون يوم إثمه ويسرّون يوم حزنه، وقد كان يجب أن يحزنوا كما حزن ويغتمّوا بما جنى وأثم، بل يبكون لبكائه إذ كانوا من شيعته وأوليائه، لكن قصوراتهم واضحة ومناقضاتهم فاضحة.
وأوردها العماد الطبري في كامل البهائي: ج ٢، ص ٥٢؛ وعليّ بن يونس العاملي في الصراط المستقيم: ج ٣، ص ١٣٩ مع مغايرة في بعض الكلمات.

وقد أقرّ في هذه الأبيات بأنّ الرسول[1] ﷺ قد آمنه بالوحي الإلهي؛ وهو لم يصدّقه في ذلك، واعترف فيها أيضاً بأنّ حزنه كان فتنةً وإثماً وخطأً، والعجب أنّ آية الغار توجب فضيلة أبي بكر عندهم، مع ما عرفت فيها من لحوق العار والشنار، ولا توجب ما نزل في عليّ عليه السلام في تلك الليلة من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاس مَن يشري نفسه ابتغاء مرضات الله﴾ الآية[2] مثل تلك الفضيلة[3].

---

١. في ج: «رسول الله».

٢. سورة البقرة: الآية ٢٠٧.

٣. قال الفخر الرازي في تفسيره: ج ٥، ص ٢٠٤، ذيل الآية الشريفة: في سبب النزول روايات... والرواية الثالثة: نزلت في عليّ بن أبي طالب، بات على فراش رسول الله ﷺ ليلة خروجه إلى الغار، ويروى أنّه لمّا نام على فراشه قام جبرئيل عليه السلام عند رأسه، وميكائيل عند رجليه، وجبرئيل ينادي: «بخ بخ، مَن مثلك يا ابن أبي طالب، يباهي الله بك الملائكة»، ونزلت الآية.

ورواه النيسابوري في تفسيره: ج ٢، ص ٢٠٨، ذيل الآية؛ والطبرسي في مجمع البيان: ج ٢، ص ٥٧، وفي ط: ص ٥٣٥.

وقال الثعلبي في تفسيره ذيل الآية الشريفة: لمّا أراد النبيّ ﷺ الهجرة خلّف عليّاً عليه السلام لقضاء ديونه وردّ الودائع الّتي كانت عنده وأمره ليلة خرج إلى الغار ـ وقد أحاط المشركون بالدار ـ أن ينام علـيّ عـلى فراشه، وقال له: «يا عليّ، اتشح ببردي الحضرمي، ثمّ نم عَلى فراشي، فإنّه لا يلحق إليك منهم مكروه إن شاء الله»، ففعل ما أمره به.

فأوحى الله عزّ وجلّ إلى جبرئيل وميكائيل: إنّي قد آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من الآخر، فأيّكما يؤثر صاحبه بالحياة؟ فاختار كلّ منهما الحياة.

فأوحى الله عزّ وجلّ إليهما: ألا كنتما مثل عليّ بن أبي طالب؟ آخيت بينه وبين محمّد، فبات عَلىٰ فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحياة، اهبطا إلى الأرض فاحفظاه من عدوّه، فنزلا، فكان جبرئيل عند رأسه، وميكائيل عند رجليه، وجبرئيل يقول: «بخ بخ، مَن مثلك يا ابن أبي طالب، يباهي الله بك ملائكته».

فأنزل الله عزّ وجلّ عَلى رَسوله وهو متوجّه إلى المدينة في شأن عليّ بن أبي طالب عليه السلام: ﴿وَمِنَ النَّاس مَن ⇦

وقال سيّدنا المرتضى علم الهدى ﵀ في بعض تصانيفه: كما أنّ إسماعيل ﵇ سلّم نفسه لذبح أبيه إبراهيم الخليل ﵇ (كذلك عليّ ﵇)[١] سلّم نفسه لسيف المشركين، مع أنّ العادة قد جرت بعلم الولد بأنّ الوالد المشفق لا يقتل ولده، سيّما إذا كان في درجة النبوّة والخلّة، و(قد)[٢] كان واثقاً عالماً أيضاً بأنّه لم يفعل ما يستحقّ القتل.

وأما أعادي النبيّ وأمير المؤمنين صلوات الله عليهما (أبد الآبدين)[٣]، فإنّهم كانوا كفّاراً غلاظاً شداداً، من عبدة الأصنام ومزاولي الخمر والميسر والأنصاب والأزلام،

⇐يَشري نَفسه ابتغاء مَرضات الله﴾ الآية.

ورواه عنه؛ سبط ابن الجوزي في عنوان «حديث ليلة الهجرة» من ترجمة عليّ ﵇ من تذكرة الخواص، والاسترآبادي في تأويل الآيات الظاهرة: ص ٩٥، وفي ط: ج ١، ص ٨٩؛ والمشهدي في كنز الدقائق: ج ٢، ص ٣٠٧.

وأورده الغزالي في كتاب ذم البخل وذم حبّ المال من كتاب إحياء علوم الدين: ج ٣، ص ٢٧٣، في عنوان: «بيان الإيثار وفضله»، وعنه ابن الصبّاغ المالكي في الفصول المهمّة: ص ٤٨ عند ذكر شجاعة عليّ ﵇؛ والشبلنجي في نورالأبصار: ص ٨٦.

ورواه الشيخ الطوسي في أماليه: م ١٦، ح ٣٩؛ وابن بطريق في الفصل ٣٠ من العمدة، ح ٣٦٧، وفي خصائص الوحي المبين: ص ١٢٠، ح ٦١؛ وابن الأثير في أُسد الغابة: ج ٤، ص ٢٥ في ترجمة عليّ ﵇؛ والكنجي في الباب ٦٢ من كفاية الطالب: ص ٢٣٩؛ والقندوزي في ينابيع المودّة: ص ٩٢؛ وابن جبر في نهج الإيمان: ص ٣٠٥؛ والباعوني في جواهر المطالب: ج ١، ص ٢١٧.

وانظر التبيان للشيخ الطوسي: ج ٢، ص ١٨٣؛ تفسير العياشي: ج ١، ص ١٠١، ح ٢٩٢؛ شواهد التنزيل: ج ١، ص ١٢٣ ـ ١٣٢، ح ١٣٣ ـ ١٤٢؛ أمالي الطوسي: م ٩، ح ٤٣، وم ١٦، ح ٣ و ٤؛ تفسير فرات الكوفي: ص ٦٥ ـ ٦٦، ح ٣١ ـ ٣٣؛ مجمع البيان: ج ١، ص ٥٣٥؛ تاريخ دمشق: ج ٤٢، ص ٦٧ و٦٨؛ تأويل الآيات: ج ١، ص ٨٩؛ خصائص الوحي المبين: ص ١٢٠ وما بعده، ح ٦٢ وما بعده.

ولاحظ ما تقدّم في الهامش ذيل أبيات أمير المؤمنين ﵇: «وقيت بنفسي خير من وطأ الحصا...».

١. سقط من ج.

٢. ليس في ب.

٣. من د.

ويرون استحقاق محمّد وعليّ عليهما السلام للقتل والضرب، وسائر ضروب الآلام بسبب سبّهما للأصنام، والدعوة إلى دين الإسلام، وقد دلّس[١] عليّ عليه السلام أمر النبيّ صلى الله عليه وآله في تلك الليلة وفوّت غرضهم[٢]، وحال بينهم وبين النبيّ بمنامه في فراشه، ولمّا طلع الصباح وهجم القوم عَلى رأسه[٣] وشدّدوا عليه في الاستعلام عن حال النبيّ صلى الله عليه وآله؛ أغلظ أيضاً هو[٤] عليهم في الكلام، ولن ينالوا منه إلّا الخزي والملام. فكما أنّه عليه السلام في تلك الليلة قد حمى الرسول صلى الله عليه وآله بنفسه، كذلك كان قائماً مقامه في فراشه، كما أخبر هو به في الأبيات السابقة، فتذكّر.

الرابع عشر: إنّ ما ذكره من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما اختار عليّاً عليه السلام للنوم في فراشه، لأنّه كان صغيراً لم يظهر عنه بعد دعوة بالدليل والحجّة، ولا جهاد بالسيف والسنان، بخلاف أبي بكر الخ، كلام لا يخفى وهنه على من طالع كتب السير والتواريخ، وعلم أنّ عمره عليه السلام في زمان الهجرة كان عشرين سنة أو أكثر؛ على اختلاف بين الطائفتين، لأنّ أهل السنة على أنّ عمره كان عند بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله عشر سنين[٥]، والشيعة على أنّه[٦] كان عمره عليه السلام يومئذ ثلاث عشر سنة[٧]، ومدّة البعثة إلى الهجرة من مكّة عشر

١. في ب: «لبّس».
٢. في ب: «عرضهم».
٣. في ج: «على قومه رأسه».
٤. في ب: «هو أيضاً».
٥. ب: «سنة».
٦. في ب: «أنّ».
٧. وروى ابن إسحاق في سيره: ص ١٣٧ عن مجاهد، قال: أسلم عليّ بن أبي طالب وهو ابن عشر سنين. وفي ص ١٣٩: كان أوّل من اتبع رسول الله صلى الله عليه وآله خديجة بنت خويلد زوجته، ثمّ كان أوّل ذكر آمن به عليّ وهو يومئذ ابن عشر سنين.

⇦

⇦ وقال أيضاً ابن إسحاق: أوّل ذكر آمن برسول الله ﷺ وصلّى معه وصدّق بما جاءه من الله تعالى عليّ بن أبي طالب... وهو يومئذ ابن عشر سنين. كذا حكاه عنه ابن هشام في السيرة النبويّة: ج ١، ص ٢٦٢ في عنوان: «ذكر أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام أوّل ذكر أسلم»؛ وابن عبد البرّ في ترجمة عليّ عليه السلام من الاستيعاب: ج ٣، ص ١٠٩٢؛ والحاكم في المستدرك: ج ٣، ص ١١١؛ والخوارزمي في المناقب: ص ٥١، في الفصل ٤، ح ١٣.

وفي الاستيعاب: ج ٣، ص ١٠٩٣ بعد نقل كلام ابن إسحاق: قيل: أسلم عليّ وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وقيل: ابن اثنتي عشرة سنة، وقيل: ابن خمس عشرة، وقيل: ابن ستّ عشرة، وقيل: ابن عشر، وقيل: ابن ثمان.

وذكر عمر بن شبّة، عن المدائني، عن ابن جُعدبة، عن نافع، عن ابن عمر قال: أسلم عليّ وهو ابن ثلاث عشرة سنة.

وروى أيضاً في آخر ص ١٠٩٤ من طريق ابن شبّة باسناده عن ابن عمر أنّه قال: أسلم عليّ بن أبي طالب وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وتوفّي وهو ابن ثلاث وستين سنة.

ثمّ قال ابن عبد البرّ: هذا أصحّ ما قيل في ذلك.

وروى الطبري في تاريخه: ج ٢، ص ٣١٢ بإسناده عن الكلبي أنّه قال: أسلم [عليّ] وهو ابن تسع سنين.

وروى في ص ٣١٤ بإسناده عن مجاهد قال: أسلم عليّ وهو ابن عشر سنين.

وروى الحاكم في المستدرك بإسناده عن الحسن قال: أسلم عليّ وهو ابن خمس عشرة، أو ابن ست عشرة سنة.

وقال الشيخ المفيد في الفصول المختارة، ص ٢٧١: فأمّا قول الناصبة: إنّ إيمان أمير المؤمنين عليه السلام لم يقع على وجه المعرفة، وإنّما كان على وجه التقليد وبحفظ التلقين، ومن كان بهذه المنزلة لم يستحق صاحبه المدحة ولم يجب له به الثواب، وادّعاؤهم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان في تلك الحال ابن سبع سنين، ومن كانت هذه سنّه لم يكن كامل العقل ولا مكلّفاً.

فإنّه يقال لهم: إنّكم قد جهلتم في ادّعائكم أنّه كان في وقت مبعث النبيّ صلى الله عليه وآله ابن سبع سنين، وقلتم قولاً لا برهان عليه يخالف المشهور ويضادّ المعروف، وذلك أنّ جمهور الروايات جاءت بأنّه صلى الله عليه وآله قبض وله خمس وستّون سنة، وجاء في بعضها أنّ سنّه كانت عند وفاته ثلاثاً وستّين سنة. فأمّا ما سوى هاتين الروايتين فشاذ مطروح لا يعرف في صحيح النقل ولا يقبله أحد من أهل الرواية والعقل، وقد علمنا أنّ ⇦

⇐أمير المؤمنين عليه السلام صحب رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاثاً وعشرين سنة [بعد البعثة]؛ ثلاث عشرة قبل الهجرة، وعشر بعدها، وعاش بعده ثلاثين سنة، وكانت وفاته في سنة أربعين من الهجرة، فإذا حكمنا في سنّه على خمس وستّين بما تواترت به الأخبار؛ كانت سنّه عند مبعث النبيّ صلى الله عليه وآله اثنتي عشرة سنة، وإن حكمنا على ثلاث وستّين كانت سنّه عند المبعث عشر سنين، فكيف يخرج من هذا الحساب أن يكون سنّه عند المبعث سبع سنين؟!

اللّهمّ إلّا أن يقول قائل: إنّ سنّه كانت عند وفاته ستّين سنة، فيصحّ له ذلك، إلّا أن يكون دافعاً للمتواتر من الأخبار، منكراً للمشهور من الآثار، معتمداً عى الشاذ من الروايات، ومَن صار إلى ذلك كان أولى بمناظرته البيان له عن وجه الكلام في الأخبار والتوقيف على طريق الفاسد من الصحيح فيها دون المجازفة في المقالة.

وكيف يمكن لعاقل سمع الأخبار أو نظر في شيءٍ من الآثار أن يدّعي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام توفّي وله ستّون سنة، مع قوله عليه السلام الشائع عنه الذائع في الخاص والعام عند ما بلغه من إرجاف أعدائه في التدبير والرأي: «بلغني أنّ قوماً يقولون: إنّ عليّ بن أبي طالب شجاع لكن لا بصيرة له بالحرب، لله أبوهم، وهل فيهم أحد أبصر بها منّي؟ لقد قمت فيها وما بلغت العشرين، وها أنا ذا قد ذرفت على الستّين، ولكن لا رأي لمن لا يطاع»، فخبر عليه السلام بأنّه قد ذرف على الستّين في وقت عاش بعده دهراً طويلاً، وذلك في أيّام صفّين، وهذا يكذب قول من زعم أنّه صلوات الله عليه توفّي وله ستّون سنة، مع أنّ الروايات قد جاءت مستفيضة ظاهرة بأنّ سنّه كانت عند وفاته بضعاً وستّين سنة، وفي مجيئها على الانتشار دليل على بطلان مقال مَن أنكر ذلك.

ثمّ روى رحمه الله روايات تدل على أنّ علياً عليه السلام يوم قُتِل بالكوفة كان عمره ثلاثاً وستين، وما يدلّ على أن عمره كان خمساً وستين سنة، ثمّ روى روايات تدلّ على أن سنّه حين أسلم كان أكثر من عشر سنين، وقد ذكرنا بعضها، إلى أن قال:

وروى شداد بن أوس قال: سألت خباب بن الأرت عن إسلام عليّ؟ فقال: أسلم وهو ابن خمس عشرة سنة، ولقد رأيته يصلّي مع النبيّ صلى الله عليه وآله وهو يومئذ بالغ مستحكم البلوغ.

وروى عليّ بن زيد عن أبي نضرة قال: أسلم عليّ وهو ابن أربع عشرة سنة، وكان له يومئذ ذؤابة يختلف إلى الكتّاب.

وقد روى عبد الله بن زياد، عن محمّد بن عليّ قال: أوّل من آمن بالله عليّ، وهو ابن إحدى عشرة سنة.

⇐

⇦ وروى الحسن بن زيد قال: أوّل مَن أسلم عليّ بن أبي طالب وهو ابن خمس عشرة سنة. وقد قال عبد الله بن أبي سفيان بن عبد المطلب:

وصلّى علي مخلصاً بصلاته ... لخمس وعشر من سنين كوامل
وخلّى أُناساً بعده يتبعونه ... له عمل أفضل به صنع عامل

وروى سلمة بن كهيل، عن أبيه، عن حبّة بن جوين قال: أسلم عليّ وكان له ذؤابة يختلف إلى الكتّاب.

وقال ابن أبي الحديد في شرح الخطبة القاصعة (٢٣٨) من شرح نهج البلاغة: ج ١٣، ص ٢٣٤: إنّ الأخبار جاءت في سنّه عليه السلام يوم أسلم عَلى خمسة أقسام فجعلناه في قسمين:

القسم الأوّل: الّذين قالوا: أسلم وهو ابن خمس عشرة سنة. وذكر روايتي خبات بن الأرت والحسن المتقدمتين.

القسم الثاني: الّذين قالوا: إنّه أسلم وهو ابن أربع عشرة سنة، رواه أبو قتادة الحرّاني، عن أبي حازم الأعرج، عن حذيفة بن اليمان قال: كنّا نعبد الحجارة، ونشرب الخمر، وعليّ مِن أبناء أربع عشرة سنة قائم يصلّي مع النبيّ صلى الله عليه وآله ليلاً ونهاراً، وقريش يومئذ تُسافِه رسول الله صلى الله عليه وآله، وما يذبّ عنه إلّا عليّ عليه السلام.

وروى ابن أبي شيبة عن جرير بن عبد الحميد قال: أسلم عليّ وهو ابن أربع عشرة سنة.

القسم الثالث: الّذين قالوا: أسلم وهو ابن إحدى عشرة سنة، رواه إسماعيل بن عبد الله الرّقّي، عن محمّد بن عمر، عن عبد الله بن سمعان، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، عن أبيه محمّد بن عليّ عليه السلام: **«أنّ عليّاً حين أسلم كان ابن إحدى عشرة سنة»**.

وروى عبدُ الله بن زياد المدني، عن محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام قال: **«أوّل مَن آمن بالله عليّ بن أبي طالب وهو ابن إحدى عشرة سنة، وهاجر إلى المدينة وهو ابن أربعة وعشرين سنة»**.

القسم الرابع: الّذين قالوا: إنّه أسلم وهو ابن عشر سنين؛ رواه نوح بن درّاج، عن محمّد بن إسحاق قال: أوّل ذكر آمن وصدّق بالنبوّة عليّ بن أبي طالب عليه السلام وهو ابن عشر سنين، ثمّ أسلم زيد بن حارثة، ثمّ أسلم أبو بكر وهو ابن ستّ وثلاثين سنة فيما بلغنا.

القسم الخامس: الّذين قالوا: إنّه أسلم وهو ابن تسع سنين، رواه الحسن بن عنبسة الورّاق، عن سليم مولى الشعبي، عن الشعبي قال: أوّل مَن أسلم من الرجال عليّ بن أبي طالب وهو ابن تسع سنين، وكان له يوم قبض رسول الله صلى الله عليه وآله تسع وعشرون سنة. انتهى كلامه.

⇦

سنين[1]، فتدبّر.

⇦ أقول: الأشهر عند أهل السنّة ـ كما رأيت رواياتهم ـ أنّ عمر عليّ عليه السلام عند المبعث كان عشر سنين، والقول بأنّ عمره كان ثلاث عشر سنة أيضاً مشهور عندهم.

وللشيخ المفيد رحمه الله بحث مفيد فيما إذا سلّم من أنّه عليه السلام كان له عن المبعث سبع سنين، ذكره في الفصول المختارة من العيون والمحاسن: ص ٢٧٥ ـ ٢٨٢، فلاحظه.

ولاحظ أيضاً كنز الفوائد: ج ١، ص ٢٥٧ ـ ٢٧٨ في عنوان الإعلام بحقية إسلام أمير المؤمنين عليه السلام؛ وروضة الواعظين: ص ٨٢، مجلس في ذكر إسلام أمير المؤمنين؛ وترجمته من المناقب لابن شهرآشوب: ج ٢، ص ٤، في عنوان «فصل في المسابقة بالإسلام»؛ وترجمته عليه السلام من كتاب نظم درر السمطين: ص ٨١؛ والغدير: ج ٣، ص ٢٢٠ ـ ٢٤٣؛ وإحقاق الحقّ: ج ٧، ص ٤٩٢ ـ ٥٧٦ في عنوان: «المقصد الثاني في إسلامه».

١. المثبت من ج، وفي سائر النسخ: «سنة».

روى ابن سعد في الطبقات الكبرى: ج ١، ص ١٩٠ بإسناده عن أبي غالب الباهلي عن أنس بن مالك أنّه سئل عن سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إذ بُعث؟ فقال: كان ابن أربعين سنة... ثمّ كان بمكّة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين.

ثمّ قال أبو غالب: هذا قول أنس إنّه كان بمكّة عشر سنين ولم يكن يقوله غيره.

ثمّ روى بإسناده عن عامر أنّه كان بعد البعثة بمكة ثلاث عشر سنة.

وفي شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي: ج ١٣، ص ٣٢٦ في شرح الخطبة القاصعة (٢٣٨) عند البحث عن مقام النبيّ صلى الله عليه وآله بمكة بعد الرسالة إلى أن هاجر: الناس قد اختلفوا في ذلك، فقيل: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أقام بمكّة بعد الرسالة خمس عشرة سنة، رواه ابن عبّاس. وقيل: ثلاث عشرة سنة، روي عن ابن عبّاس أيضاً، وأكثر الناس يروونه، وقيل: عشر سنين، رواه عروة بن الزبير، وهو قول الحسن البصري وسعيد بن المسيب.

وقال الشيخ المفيد في الفصول المختارة، ص ٢٧٢: صحب [عليّ عليه السلام] رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاثاً وعشرين سنة، منها ثلاث عشرة قبل الهجرة وعشر بعدها...

وروى البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب هجرة النبيّ صلى الله عليه وآله وأصحابه إلى المدينة (٤٥) بإسناده عن ابن عبّاس أنّه قال: «بُعث رسول الله صلى الله عليه وآله لأربعين سنة، فمكث بمكّة ثلاث عشرة سنة يوحىٰ إليه، ثمّ أمر بالهجرة فهاجر عشر سنين، ومات وهو ابن ثلاث وستّين».

الخامس عشر: إنّ ما ذكره من أنّ عليّاً عليه السلام لم يظهر عنه دعوة بالدليل (والحجّة)[١]، ولا جهاد بالسيف والسنان، ربما يوهم أنّ أبا بكر ممّن ظهر عنه الدعوة للنّاس بالدليل والحجّة، والجهاد بالسيف والسنان، وكلا الأمرين ظاهر البطلان؛

أمّا الأوّل فلظهور أنّ أبا بكر لغاية عيّه وغباوته وجهله؛ لم يكن قادراً على إقامة دليل وتقرير حجّة، بل المنقول في كتب السير أنّ إسلام أبي بكر إنّما كان بدلالة خالد بن سعيد الأُموي (رضي الله عنه)[٢][٣].

وأمّا الثاني؛ فلظهور أنّه لم يبادر[٤] قطّ قرناً، ولا قادم بطلاً، ولا سفك بيده دماً، وقد شهد مع رسول الله عليه السلام (مشاهده.)[٥] وكان لكلّ واحد من الصحابة أثر في الجهاد إلّا له، وقد انهزم يوم أُحد، وولّى الدبر يوم التقى الجمعان[٦]، وفرّ يوم خيبر،

---

١. من ب.

٢. من ب.

٣. خالد بن سعيد بن العاص بن أميّة الأُموي أبو سعيد، أمّه أم خالد بنت خبّاب بن عبد يأليل، من السابقين في الإسلام وهاجر إلى أرض الحبشة في الهجرة الثانية، وأقام بها بضع عشرة سنة، وقدم على النبيّ صلى الله عليه وآله بخيبر سنة سبع، وكان عامله صلى الله عليه وآله على صدقات مذحج، قتل بأجنادين في خلافة أبي بكر في سنة ثلاث عشرة من الهجرة.

لاحظ ترجمته في: التاريخ الكبير للبخاري: ج ٣، ص ١٩٣؛ الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ٤، ص ٩٤ ـ ١٠٠؛ الجرح والتعديل: ج ٣، ص ٣٣٣؛ الثقات لابن حبان: ج ٣، ص ١٠٣؛ تاريخ دمشق لابن عساكر: ج ١٦، ص ٦٨ ـ ٨٦؛ الوافي بالوفيات: ج ١٣، ص ٢٥٢؛ تاريخ الإسلام: وفيات سنة ١٣ هـ، ص ٩١؛ سير أعلام النبلاء: ج ١، ص ٢٥٩ / ٤٨؛ الاستيعاب: ج ١، ص ٣٩٥ هامش الاصابة؛ الاصابة: ج ٢، ص ٢٣٦؛ أُسد الغابة: ج ٢، ص ٨٢.

وقد تقدّم الكلام في ذلك وفي إسلام خالد في الإشكال الثاني عند البحث عن إسلام أبي بكر.

٤. في ب: «لم يبارز».

٥. سقط من ج.

٦. المراد بيوم التقى الجمعان يوم أُحُد، حين التقى الجمعان؛ جمع المسلمين، وجمع المشركين، وقد ورد في ⇦

⇦التنزيل: ﴿إنّ الّذين تولّوا منكم يوم التقى الجمعان إنّما استزلّهم الشيطان ببعض ما كسبوا...﴾ [آل عمران: ١٥٥].

قال الطبرسي في مجمع البيان: ج ٢، ص ٤٢٢، وفي ط: ص ٨٦٤: ثمّ ذكر الله الّذين انهزموا يوم اُحُد أيضاً، فقال: ﴿إنّ الّذين تولّوا منكم﴾ أي إنّ الّذين ولّوا الدبر على المشركين بأُحُد منكم أيّها المسلمون... ﴿يوم التقى الجمعان﴾ جمع المسلمين وسيّدهم رسول الله، وجمع المشركين ورئيسهم أبو سفيان...

وقد صرّح بذلك أيضاً الطبري في تفسيره: ج ٣، ص ١٤٤، حيث قال: يعني يوم التقى جمع المشركين والمسلمين بأُحُد... (إلى أن قال:) حدّثنا أبو هشام الرفاعي، قال: حدّثنا أبو بكر بن عيّاش، قال: حدّثنا عاصم بن كليب، عن أبيه قال: خطب عمر يوم الجمعة، فقرأ آل عمران وكان يعجبه إذا خطب أن يقرأها، فلما انتهى إلى قوله: ﴿إلّا الّذين تولّوا منكم يوم التقى الجمعان﴾، قال: لما كان يوم أُحُد هزمناهم، ففررت حتى صعدت الجبل، فلقد رأيتني أنزو كأنّني أروى... [أروى: جمع الأُروِيّة والإروِيّة؛ ضأن الجبل تستعمل للذكر والأُنثى].

وقال الشيخ المفيد ﷺ في الفصول المختارة: ص ١٢١ ـ في كلام له في مجلس أبي منصور بن المرزبان مع جماعة من متكلمي المعتزلة وادّعى أبو بكر بن صرايا أنّ أبا بكر من الشجعان ـ قال: كيف يجوز لعاقل أن يدّعي له الشجاعة بقول قاله... ودلائل جبنه وهلعه وخوفه أظهر من أن يحتاج فيها إلى التأمل، وذلك أنّه لم يبارز قرناً قطّ ولا قاوم بطلاً، ولا سفك بيده دماً، وقد شهد مع رسول الله ﷺ مشاهده، فكان لكلّ واحد من الصحابة أثر في الجهاد إلّا له، وفرّ في يوم أُحُد، وانهزم في يوم خيبر، وولّى الدبر يوم التقى الجمعان...

أقول: يمكن أن يكون المراد بيوم التقى الجمعان في كلام المفيد والمصنف يوم حنين بقرينة افتراقه عن يوم أُحد، وقد فرّ الشيخان فيمن فرّ في وقعة حنين أيضاً، وأسلموا النبيّ ﷺ للأعداء، ولم يبق معه إلّا أمير المؤمنين ﷺ وتسعة من بني هاشم، أو تسعة من بني هاشم عاشرهم أيمن ابن أمّ أيمن كما في الإرشاد للمفيد: ج ١، ص ١٤٠، وفي ط: ص ٢٩؛ ومجمع البيان: ج ٥، ص ٣٤؛ وجوامع الجامع: ج ٢، ص ٥٦؛ وإعلام الورى: ج ١، ص ٣٨٦.

وفي شرح النهج لابن أبي الحديد: ج ١٥، ص ١٠٦، في شرح وصيّته ﵇ لعسكره بصفين (١٤): قال أبو بكر يوم حنين: لن نغلب اليوم من قلّة ـ وكانوا اثنى عشر ألفاً ـ فهزموا هزيمة قبيحة، وأنزل الله تعالى ⇦

(فقد تواتر بين الأمّة[1] أنّ رسول الله ﷺ دفع الراية يوم خيبر)[2] إلى أبي بكر فانصرف بها منهزماً، (ثمّ [دفع] إلى عمر فانصرف منهزماً)[3] ثمّ أعطى الراية غداً عليّاً عليه السلام، ففتح الله على يده، والأحاديث الصحيحة في ذلك كثيرة، لا يخفى على مَن له أدنى تتبّع[4].

السادس عشر: إنّ ما ذكره من ذبّ أبي بكر على الرسول بالنفس والمال؛ غير

⇐قوله: ﴿وَيَومَ حُنَينٍ إذ أعجَبَتكم كثرتكم فَلَن تُغنِ عنكم شيئاً﴾ [سورة براءة: ٢٥].

وروى الشيخ الطوسي في أماليه: م ٢٣، ح ١ بإسناده عن نوفل بن الحارث أنّه كان يحدّث عن يوم حنين، قال: فرّ النّاس جميعاً وأعروا رسول الله ﷺ، فلم يبق معه إلّا سبعة نفر من بني عبد المطلب؛ العبّاس، وابنه الفضل، وعليّ، وأخوه عقيل، وأبو سفيان، وربيعة، ونوفل بنو الحارث بن عبد المطلب.

١. في هامش م: «الإماميّة».

٢. سقط من ج.

٣. سقط من ج.

٤. الحديث رواه ابن عساكر في ترجمة أمير المؤمنين عليه السلام من تاريخ مدينة دمشق: ج ١، ص ٢٠١ بإسناده عن ابن عبّاس قال: بعث رسول الله ﷺ أبا بكر إلى خيبر فرجع منهزماً، ثمّ بعث عمر فهزم فرجع يجبّن أصحابه ويجبّنه أصحابه، فقال رسول الله ﷺ: «لأدفعنّ الراية إلى رجل يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله يفتح الله عليه». فدعا عليّاً، فقيل له: إنّه أرمد، قال: «ادعوه». فدعوه فجاءه، فدفع إليه الراية، ففتح الله عليه.

وقريباً منه رواه أحمد في الفضائل: ص ٨٨، ح ١٣١، وفي مسند بريدة من مسنده: ج ٥، ص ٣٥٣، وفي الطبع المحقق: ج ٣٨، ص ٩٧، ح ٢٢٩٩٣؛ والنسائي في الخصائص: ح ١٤؛ ومحمّد بن سليمان الكوفي في المناقب: ج ٢، ص ٨، ح ١٠٠٨؛ وابن عساكر في ترجمة عليّ عليه السلام من تاريخ دمشق: ج ١، ص ١٩٤، ح ٢٤٠ و ٢٤١؛ وابن كثير في حوادث سنة ٧ من الهجرة عند ذكر غزوة خيبر من البداية والنهاية: ج ٤، ص ١٨٨، وفي حوادث سنة ٤٠: ج ٧، ص ٣٥٠، جميعاً عن بريدة بن الحصيب.

ولاحظ تاريخ الطبري: ج ٣، ص ١١ ـ ١٢؛ والمناقب لمحمّد بن سليمان الكوفي: ج ٢، ص ٤٩٨، ح ١٠٠١؛ السيرة النبويّة لابن هشام: ج ٢، ص ٧٩٨؛ الارشاد: فصل ٣١ «غزوة خيبر»، ج ١، ص ١٢٥ ـ ١٢٦؛ تهذيب زين الفتى: ج ١، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤، ح ٢٧٨؛ الخصائص للنسائي: ح ١٥ و١٦؛ مسند سلمة بن الأكوع من مسند الصحابة للروياني: ج ٢، ص ١٧٢ ـ ١٧٣، ح ١١٧٢.

مسلّم؛ أمّا الأوّل فلما مرّ[١]، وأمّا الثاني فلأنّ من اطّلع على النقل والآثار، وأشرف على السير والأخبار، لم يخف عليه[٢] فقر أبي بكر وصعلكته وضعف حيلته، وأنّه كان في الجاهليّة معلّماً[٣]، وفي الإسلام خيّاطاً[٤]، وكان أبوه سيّء الحال ضعيفاً يكابد فقراً مهلكاً ومعيشة ضنكاً، مكسبة أكثر عمره من صيد القَماري والدَباسي[٥]، ولا يقدر على غيره، فلمّا عمى وعجز ابنه عن القيام به؛ التجأ إلى عبد الله بن جدعان[٦]، فنصبه ينادي على مائدته كلّ يوم لاحضار الأضياف، وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام، فمن أين كان لأبي بكر هذا المال؛ وهذه حاله وحال أبيه في الفقر والاختلال؟![٧]

---

١. يعني ما مرّ من أنّه لم يبادر قطّ قرناً، ولا قادم بطلاً، ولا سفك بيده دماً، وقد شهد المشاهد ولم يكن له فيها أثر، وقد انهزم يوم أُحُد، وولّى الدبر يوم التقى الجمعان، وفرّ يوم خيبر.

٢. في ب: «عنه».

٣. في ج: «معلّماً في الجاهليّة».

٤. ذكر ابن رُسته في الأعلاق النفيسة: ١١٢ أنّ أبا بكر كان بزّازاً. (هامش الإفصاح للمفيد، ص ١٧٦).

٥. القُمري: ضرب من الحمام مطوّق حسن الصوت، جمعه قُمْر والأُنثى قُمريّة، جمعها قَمارِيّ. والدُبسيّ: ضَربٌ من الحمام جمعه دَباسِيّ. (المعجم الوسيط).

٦. عبد الله بن جدعان التَيمي القرشي، أحد الأجواد المشهورين في الجاهليّة، أدرك النبيّ ﷺ قبل النبوّة، وكانت له جُنفة يأكل منها الطعام القائم والراكب، فوقع فيها صبيّ فغرق!... له أخبار كثيرة أورد الاصفهاني وغيره بعضها متفرّقه، وسمّاه اليعقوبي بين حكّام العرب في الجاهليّة. (الأعلام للزركلي، ج ٤، ص ٧٦).

أقول: وقد وقع في بيته الحلف المعروف بحلف الفضول، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحبّ أنّ لي به حمر النعم، ولو أُدعى به في الإسلام لأجبت». (السيرة لابن هشام، ج ١، ص ٨٧، السنن الكبرى للبيهقي، ج ٦، ص ٣٦٧، تفسير القرطبي، ج ١، ص ١٦٩).

٧. أورده الكراجكي في كتاب التعجب: ص ٥٠ إلى آخر هذه الفقرات.

وقال البكري المصري في سيره: قيل: إنّه لمّا بلغ النبيّ ﷺ سنة ثلاث عشرة سنة من (عام)[١] الفيل وخرج مع عمّه أبي طالب إلى الشام؛ أقبل سبعة من الروم يقصدون قتله ﷺ، فاستقبلهم بحيراء ونبّههم[٢] بأنّه رسول من الله تعالى، فبايعوه وأقاموا معه، وردّه أبو طالب وبعث معه أبو بكر بلالاً.

وفيه وهمان: الأوّل: بايعوه على أيّ شيءٍ؟ الثاني: أبو بكر لم يكن حاضراً، ولا كان في حال من يملك، ولا ملك بلالاً إلّا بعد ذلك بنحو ثلاثين عاماً، انتهى.

ومن عجيب[٣] مناقضتهم ما رواه بقولهم عن عبد الله بن عبّاس في تفسير قوله

⇦ وقال الشيخ المفيد في الإفصاح، ص ١٧٦ في الجواب عمّا قاله بعض العامّة في تفسير الآية ٢٢ من سورة النور: ... على أنّ الآثار الصحيحة والروايات المشهورة والدلائل المتواترة قد كشفت عن فقر أبي بكر ومسكنته ورقّة حاله وضعف معيشته، فلم يختلف أهل العلم أنّه كان في الجاهليّة معلّماً، وفي الإسلام خيّاطاً، وكان أبوه صيّاداً، فلمّا كفّ بذهاب بصره وصار مسكيناً محتاجاً؛ قبضه عبد الله بن جُدعان لندي الأضياف إلى طعامه، وجعل له في كلّ يوم على ذلك أجراً درهماً، ومن كانت حاله في معيشته ما وصفناه، وحال أبيه ما ذكرناه، خرج عن جملة أهل السعة في الدنيا ودخل في الفقراء، فما أحوجهم إلى المسألة والاجتذاء!، وهذا يبطل ما توهّموه.

وقال في ص ٢٠٩ في الجواب عمّا قاله بعض لأبي بكر من الإنفاق على رسول الله ﷺ: ... على أنّه لو كان لأبي بكر إنفاق على ما تدّعيه الجهّال لوجب أن يكون له وجه معروف، وكان يكون ذلك لوجه ظاهر مشهور، كما اشتهرت صدقة أمير المؤمنين ﷺ بخاتمه وهو في الركوع حتّى علم به الخاصّ والعامّ، وشاعت نفقته بالليل والنهار والسرّ والإعلان، ونزل بها محكم القرآن، ولم تَخفَ صدقته الّتي قدّمها بين يدي نجواه حتّى أجمعت عليها أُمّة الإسلام، وجاء بها صريح القول في البيان، واستفاض إطعام المسكين واليتيم والأسير، وورد الخبر به مفصّلاً في ﴿هَل أَتَىَ عَلَى الإنسَانِ﴾ ....

وانظر ما سيأتي في التعليق الآتي في آخر الجواب السادس عشر.

١. من ب.

٢. المثبت من ب، وفي أ، د: «يُخبر وينبّهم»، وفي ج: «فاستقبلهم ونبهم».

٣. في ب: «عجب».

تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عائلاً فَأغنى﴾[١]، قال ابن عبّاس: أغناه بأن جعل دعوته مستجابة، فلو شاء أن يصيّر الجبال ذهباً لصارت باذن الله تعالى[٢].

فمن يكون كذلك كيف يحتاج إلى مال أبي بكر؟ وكيف (يقال)[٣]: إنّ أبا بكر أغناه؟![٤]

---

١. سورة الضحى: الآية ٨.

٢. وأورده ابن طاوس في الطرائف: ص ٤٠٦.

٣. سقط من ج.

٤. قال الشيخ المفيد في الإفصاح، ص ٢١٢ بعد كلام له ردّ فيه إنفاق أبي بكر: مع أنّ الله تعالى قد أخبر في ذلك بأنّه المتولّي غنى نبيّه صلى الله عليه وآله عن سائر النّاس ورفع الحاجة عنه في الدين والدنيا إلى أحد من العباد، فقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدكَ يَتِيماً فَآوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عائلاً فَأغنى *﴾، فلو جاز أن يحتاج مع ذلك إلى نوال أحد من النّاس لجاز أن يحتاج في هداه إلى غير الله تعالى، ولمّا ثبت أنّه غنيّ في الهدى بالله وحده، ثبت أنّه غنيّ في الدنيا بالله تعالى دون الخلق كما بيّناه.

على أنّه لو كان فيما عدّده الله تعالى من أشياء يتعدّى الفضل إلى أحد من النّاس، فالواجب أن تكون مختصّة بآبائه عليهم السلام وبعمّه أبي طالب رحمه الله وولده عليه السلام وبزوجته خديجة بنت خويلد ـ رضي الله عنها ـ، ولم يكن لأبي بكر في ذلك حظّ ولا نصيب على كلّ حال، وذلك أنّ الله تعالى آوى يتمه بجدّه عبد المطّلب، ثمّ بأبي طالب من بعده، فربّاه وكفّله صغيراً، ونصره وواساه ووقاه من أعدائه بنفسه وولده كبيراً، وأغناه بما رزقه الله من أموال آبائه ـ رحمهم الله تعالى ـ وتركاتهم وهم ملوك العرب وأهل الثروة منهم واليسار بلا اختلاف، ثمّ ما أفاده من بعده في خروجه إلى الشام من الأموال، وما كان انتقل إليه من زوجته خديجة بنت خويلد، وقد علم جميع أهل العلم ما كانت عليه من سعة الأحوال، وكان لها من جليل الأموال، وليس لأبي بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمان وأبي عبيدة بن الجرّاح وغيرهم من سائر النّاس ـ سوى من سمّيناه ـ سبب لشيء من ذلك يتعدّى به فضلهم إليه على ما بيّناه، بل كانوا فقراء فأغناهم الله بنبيّه صلى الله عليه وآله، وكانوا ضلّالاً فدعاهم إلى الهدى، ودلّهم على الرشاد، وكانوا أذلّة فتوصّلوا بإظهار اتّباع نبوّته إلى الملك والسلطان.

و هَب أنّ في هؤلاء المذكورين مَن كان له قبل الإسلام من المال ما ينسب إلى اليسار، وفيهم شرف بقبيلة يبين به ممّن عداه، هل لأحد من سامعي الأخبار وأهل العلم بالآثار ريب في فقر أبي بكر وسوء حاله في ⇐

⇦الجاهليّة والإسلام، ورذالة قبيلته من قريش كلّها، وظهور المسكنة في جمهورهم على الاتّفاق ؟!
ولو كان له من السعة ما يتمكّن به من صلة رسول الله ﷺ والإنفاق عليه ونفعه بالمال ـ كما ادّعاه الجاهلون ـ لأغنى أباه ببعضه عن النداء على مائدة عبد الله بن جدعان بأُجرة على ذلك بما يقيم به رمقه ويستر به عورته بين الناس، ولارتفع هو عن الخياطة وبيع الخُلقان بباب بيت الله الحرام إلى مخالطة وجوه التجّار، ولكان غنيّاً به في الجاهليّة عن تعليم الصبيان ومقاساة الأطفال في ضرورته إلى ذلك، لعدم ما يغنيه عنه ما وصفناه، وهذا دليل على ضلال الناصبة فيما ادّعوه له من الإنفاق للمال.
مع أنّه لو ثبت لأبي بكر نفقة مال على ما ظنّه الجهّال، لكان خلوّ القرآن من مَديح له على الإجماع وتواتر الأخبار، مع نزوله بالمدح على اليسير من ذوي الإنفاق، دليلاً على أنّه لم يكن لوجه الله تعالى، وأنّه يعتمد بالسمعة والرياء، وكان فيه ضرب من النفاق....
وقال السيّد المرتضى ﷺ في الشافي: ج ٤، ص ٢٤:... فأين نفقات أبي بكر والشاهد عليها إن كانت صحيحة ؟! على أنّ الذي ادّعى من إنفاق أبي بكر لا يخلو من أن يكون بمكّة قبل الهجرة لو كان صحيحاً، أو بالمدينة، فإن كان بمكّة؛ فمعلوم أنّ النبيّ لم يجهّز هناك جيشاً ولا بعث بعثاً، ولا حارب عدوّاً، وإنّما يحتاج مثله عليه السلام إلى النفقة الواسعة في تجهيز الجيوش وإعداد الكراع، لأنّه كان ممّن لا ينفكّه ولا يتنعّم بإنفاق الأموال، على أنّه عليه السلام كان بمكّة في كفاية و سعة بمال خديجة ـ رضي الله عنها ـ وقد كانت باقية عنده إلى سنة الهجرة، و سعة حالها معروفة، ولما كان فيه من الكفاية والاتّساع ضمّ أمير المؤمنين عليه السلام إلى نفسه وكفّله واقتطعه عن أبيه تخفيفاً عنه، وهذا لا يفعله المحتاج إلى نفقة أبي بكر، وإن كانت النفقة بعد الهجرة فمعلوم أنّ أبابكر ورد المدينة بلا مال، ولهذا احتاج إلى مواساة الأنصار.
وقد روى النّاس كلّهم أنّ النبيّ ﷺ كان في ضيافة الأنصار بالمدينة يتداولون ضيافته، ولم يرو أحد أنّ أبابكر أضافه وقام بمؤنته بالمدينة، وقد كان ﷺ يبقى اليومين والثلاثة لا يطعم شيئاً وربما شدّ الحَجَر [على بطنه]، ووجوه الإنفاق في المدينة معروفة؛ لأنّها الجهاد وتجهيز الجيوش، وليس يمكن أحد أن يبيّن له إنفاق في شيء من ذلك!
وقد بيّن أصحابنا في الكلام على نفقه أبي بكر وادّعائها تارةً أنها كان مملقاً غير موسر، ودلّوا على ذلك من حاله بأشياء:
منها: أنّه كان يعلّم الناس ويأخذ الأجر على تعليمه، وليس هذا صنيع الموسرين.
ومنها: أنّه كان يخيط الثياب ويبيعها.

⇦

⇦ ومنها: أنّ أباه كان معروفاً بالمسكنة والفقر، وأنّه كان ينادي في كلّ يوم على مائدة عبد الله بن جدعان بأجر طفيف، فلو كان أبوبكر غنيّاً لكفى أباه.

وقال السيّد ابن طاوس في الطرائف: ص ٤٠٥: ومن طرائف بهت جماعة من المسلمين أنّ كتابهم يتضمّن أنّ الله يقول لنبيّهم: ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾ فكابروا بهذ القول وردّوا عليه وقالوا: بل أغناه أبو بكر بماله، وما استقبحوا لأنفسهم الردّ على كتابهم، ولا النقض لقرآنهم! مع أنّ أصحاب التواريخ ذكروا أنّه لم يكن لأبي بكر ثروة سالفة ولا رئاسة متقدّمة، ولا لأبيه ولا جدّه، وأنّ محمّداً ﷺ نبيّهم لم يزل قومه وجماعته أهل الثروة والرئاسة، وأنّ محمّداً ﷺ لمّا كان بمكّة كان له مع ماله ومال كفيله وعمّه أبي طالب، مال خديجة الّتي يُضرب بكثرة مالها الأمثال، ولمّا هاجر إلى المدينة فتحت عليه الفتوح والغَنائم، ففي أيّ الوقتين كان لأبي بكر مال يغنيه بماله؟!

ومِن طريف ما يؤكّد ذلك أنّ أباه أبا قحافة كان شديد الفقر حتّى كان يؤجر نفسه للنّاس في أُمور خَسيسة، فأين كان غناه وإيثاره مع سوء حاله أبيه لولا البهتان الذي لا شبهة فيه؟!

فمن روايتهم في ذلك ما ذكره صاحب كتاب المثالب المنذر بن هشام بن محمّد بن السائب الكلبي ـ وهو من علمائهم ـ فقال في الكتاب المذكور ما هذا لفظه: ومَن كان ينادي على طعام ابن جذعان؛ سفيان بن عبد الأسد المخزومي ولده بمكّة، وأبو قحافة عثمان بن عامر بن سعد بن تيم، ولده بالمدينة، وفيه يقول أُميّة بن أبي الصلت في مرثية عبد الله بن جدعان:

له داع بمكّـــة مشـــمعل وآخـر فـوق دارتـه يـنادي

إلى رَدح من الشيزى عـليها لبـــاب البر عـــلى بـالشهاد

فالمستعمل: سفيان بن عبد الأسد، والآخر أبو قحافة، هذا آخر لفظه.

ثمّ نقل كلام ابن عبّاس في تفسير الآية إلى أن قال:

ومن طريف مناقضتهم في ذلك ما يحتمل أنّ نبيّهم كان يختبر أصحابه في مواساتهم له بمالهم فتجوع نفسه لذلك، أو كان يريد أن يكونوا أُسوته في الصبر على الضيق، وكشف الحال في أنّ أبا بكر وعمر لم يكونا صاحبي ثروة ليواسياه؛ ما ذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث الثالث بعد المئة من أفراد مسلم في مسند أبي هريرة قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم ـ أو ليلة ـ فإذا هو بأبي بكر وعمر، فقال: ما أخرجكما من بيوتكما هذه الساعة؟ قالا: الجوع يا رسول الله. قال؟ وأنا والذي نفسي بيده لأخرجني الذي أخرجكما. ثمّ ذكر أنّ رجلاً من الأنصار أطعمهم بسراً ورطباً.

⇦

⇨ [صحيح مسلم: ج ٣، ص ١٦٠٩ ـ ١٦١٠، كتاب الأشربة، باب ٢٠، ح ٢٠٣٨ / ١٤٠]
ثمّ قال السيّد ابن طاوس: فهل ترى لأبي بكر وعمر ثروة مع هذه الرواية الّتي شهدوا بصحتها، وما يلتزم بها أحد من المسلمين إلّا من رواها وصحّحها.
ومن طريف الأمر في الجواب عن ذلك أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام يتصدّق بخاتمه فينزل فيه: ﴿إنّما وليّكم الله ورسوله والّذين آمنوا الّذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾، وقد تقدّمت رواياتهم لذلك، ويتصدّق أيضاً عليّ وفاطمة عليهما السلام بأقراص يسيرة على يتيم ومسكين وأسير، فينزل فيهم سورة هل أتى؛ كما تقدّمت رواياتهم، ويكون أبو بكر على قولهم قد أنفق مالاً عظيماً عَلى نفس نبيّهم؛ فلم ينزل فيه آية، ولا يشكره ربّهم في كتابهم بكلمة؟! إنّ هذا ممّا يدلّ على بطلان ما ادّعوه، وقبيح ما أبدعوه!
ولاحظ المنمّق لمحمّد بن حبيب البغدادي: ص ٣٧٢، وورد فيه المصرع الأخير من الشعر بلفظ «لباب البرّ يلبك بالشهاد».
وقال عماد الدين الطبري في الكامل: ج ١، ص ٢٧٣ في ردّ إنفاق أبي بكر واستغناء الرسول صلى الله عليه وآله عن ماله: ... و نيز رسول از هجرت، مهمان اَنصار بودی و ابو بكر درويش بود بعد از هجرت و محتاج اَنصار، و او نيز به طُفيل رسول صلى الله عليه وآله خوردی، وبعد از هجرت رسول صلى الله عليه وآله را فتح بلدان ميسّر شد و به غنائم الله تعالى او را مستغنی گردانيد.
و اگر قبل از هجرت بود، مال خديجه بود بيشتر از همه مال قريش و رسول صلى الله عليه وآله مستغنی بود به مال خديجه از مال ابو بكر، با آنكه صدقه بر رسول حرام بود، و اَبو بكر شتر به كرايه گرفتی چون عزم سفر كردی قبل از اسلام، اين مال كجا بود او را؟
و دليل بر آن كه ابو بكر چهل هزار درهم نداد؛ آن كه چون شخصی با رسول خلوتی می‌ساخت و سِرّی با او می‌گفت يا مسأله می‌پرسيد، جمله را آن هوس می‌بود كه چنان كنند و رسول را از آن ملال آمدی، آيهٔ: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا إذا ناجيتم الرّسول فقدّموا بين يدي نجواكم صدقة﴾ [سورة المجادلة: ١٣٠]
ای آنان كه ايمان آورده‌ايد هرگاه خواهيد كه مناجات كنيد با رسول صلى الله عليه وآله پس مقدّم سازيد بر مناجات خودها صدقه را، چون اين آيه نازل شد اَميرالمؤمنين دستار به دَه درهم بفروخت. و گويند دَه درهم به قرض بستد و به صدقه داد و ده سؤال بكرد، و هيچ كس ديگر بر اين آيه عمل نكرد به غير از عليّ عليه السلام، و حكم آيه منسوخ شد به آيهٔ ﴿ءَأشفقتم أن تقدّموا بين يَدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا
⇦

السابع عشر: إنّ ما زعم أهل السنّة من أنّ الضمير في قوله: ﴿فأنزل الله سكينته﴾؛ عائد إلى أبي بكر لا إلى الرسول، لأنّه أقرب الخ، مجرّد زعم، كما جرى على لسان هذا الفاضل وأنطقه الله به من حيث لا يشعر.

وتفصيل كلام الأصحاب في هذا المقام على وجهٍ يندفع به الشكوك والأوهام، ما أفاده شيخنا المفيد ﷺ في بعض مصنّفاته حيث قال: «إنّ الله تعالى لم ينزل سكينته قطّ على نبيّه ﷺ في موطن كان فيه أحد من أهل الايمان إلّا عمّمهم[1] بنزول السكينة وشملهم بذلك، كما في قوله تعالى: ﴿ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلن تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رَحُبَت ثمّ ولَيتُم مُدبِرين * ثمّ أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين﴾[2]، ولمّا لم يكن مع النبيّ ﷺ في الغار إلّا أبو بكر، أفرد الله سبحانه نبيّه ﷺ (بالسكينة)[3] دونه، وأيّده بجنود لم تروها، فلو كان الرجل مؤمناً لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة (لهم، ولولا أنّه أحدث بحزنه وبكائه في الغار منكراً لأجله توجّه النهي إليه لما حرمه الله تعالى من السكينة)[4]، ما يفضل به على غيره من المؤمنين الّذين كانوا مع رسول الله ﷺ في المواطن على ما جاء به في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان».

⇐وتاب الله عليكم﴾ سورة [المجادلة: ١٤]...

پس اگر وی را مال بودی بدادی و مناجات كردی، و اگر بود بخل كرد و نداد. اين لاف نرسد مخالف را كه گويد چهل هزار درهم بداد...

١. في ب: «عمّهم».

٢. سورة براءة: الآية ٢٥ ـ ٢٦.

٣. ليس في ب، ج، وكلمة: «دونه» أيضاً ساقطة من ج.

٤. سقط من ج.

ثمّ قال الشيخ ﷺ: «وقد حَيَّرَ[١] هذا الكلام الناصبة وضيّق صدرهم، فتشعّبوا واختلفوا في الحيلة للخلاص[٢] منه، فما اعتمد أحد منهم إلّا على ما يدلّ على ضعف عقله وسخف رأيه وضلاله عن الطريق، فقال قوم منهم: إنّ السكينة نزلت على أبي بكر، واعتلّوا في ذلك بأنّه كان خائفاً رعباً، ورسول الله ﷺ كان آمناً مطمئنّاً، والآمن غنيٌّ عن السكينة، وإنّما يحتاج إليها الخائف الوجل.

قال الشيخ: فيقال لهم: قد جنيتم على أنفسكم بجهلكم، وطعنتم في كتاب الله بهذا الضعف الواهي[٣] من الاستدلال وذلك أنّه لو كان ما اعتللتم به صحيحاً لوجب أن لا يكون السكينة نزلت على رسول الله في يوم بدر، ولا في يوم حنين، لأنّه عليه السلام لم يكن في هذين الموطنين خائفاً ولا جزعاً، بل كان آمناً مطمئنّاً متيقّناً بكون الفتح له، وأنّ الله تعالى يظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون، وفيما نطق به القرآن من نزول السكينة عليه ما يدمّر على هذا الاعتلال.

فان قلتم: إنّ النبيّ ﷺ كان في هذين المقامين خائفاً وإن لم يبد خوفه، فلذا[٤] نزلت السكينة عليه فيها، وحملتم أنفسكم على هذه الدعوى.

قلنا لكم: وهذه قصّته عليه السلام في الغار، فبم تدفعون ذلك؟ وإن قلتم: إنّه عليه السلام قد كان محتاجاً إلى السكينة في كلّ حال لينتفي[٥] عنه الخوف والجزع، ولا يتعلّقان به في شيء من الأحوال، نقضتم ما سلف لكم من الاعتلال، وشهدتم ببطلان مقالكم الذي قدّمناه.

---

١. في ج: «حرى».
٢. في ب: «للتخلّص».
٣. في ب: «ضعيف الرأي»، وفي ج: «الصحة الواهية».
٤. في ب: «فلذلك».
٥. في ج: «ينتفى».

على أنّ نصّ التلاوة يدلّ على خلاف ما ذكرتم، وذلك أنّ الله سبحانه[1] قال: ﴿فأنزل الله سكينته عليه وأيّده بجنود لم تَروها﴾، فأنبأ الله (تعالى)[2] خلقه أنّ الذي نزلت عليه السكينة هو المؤيّد بالملائكة إذا كانت الهاء الّتي في التأييد تدلّ على مَن دلّت عليه الهاء الّتي في نزول السكينة، وكانت هاء الكناية من مبدأ[3] قوله تعالى: ﴿إلّا تنصروه فقد نصره الله ـ إلى قوله (تعالى)[4] ـ وأيّده بجنود لم تروها﴾؛ عبارة عن مكنّى واحد، ولم يجز أن يكون عبارة عن اثنين غيرين، كما لا يجوز أن يقول القائل: «لقيت زيداً فكلّمته وأكرمته»، ويكون الكلام لزيد والكرامة لعمرو أو خالد أو بكر، وإذا كان المؤيّد بالملائكة رسول الله[5] ﷺ باتّفاق الأُمّة؛ فقد ثبت أنّ الذي نزلت عليه السكينة هو خاصّة دون صاحبه، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

وقال قوم منهم: إنّ السكينة وإن اختصّ بها النبيّ ﷺ، فليس ذلك يدلّ على نقص الرجل[6]، لأنّ السكينة إنّما يحتاج إليها[7] الرئيس المتبوع دون التابع.

فيقال لهم: هذا ردّ على الله سبحانه، لأنّه قد أنزلها على الاتباع والمرؤسين ببَدر وحُنين وغيرهما من المقامات، فيجب على ما أصّلتموه أن يكون الله تعالى[8] فعل بهم ما لم يكن لهم حاجة إليه، فلو فعل ذلك لكان عابثاً، تعالى الله عمّا يقول المبطلون

١. في ب: «تعالى».
٢. من د، ج.
٣. في ب، د: «مبتدأ».
٤. من ج.
٥. في ب، ج، د: «رسوله».
٦. في ب: «الرجال»!
٧. في ب: «تحتاج إليها»!
٨. في ج: «أصلتموه...»، وفي ب: «اصلتموه على أنّ الله تعالى».

علوّاً كبيراً، (فرغ من تأليفه مؤلّفه الفقير إلى الله الغني؛ نور الله بن شريف الحسيني الشوشتري، في شهور سنة ألف من الهجرة النبويّة عليه الصلاة والتحيّة)[1].

١. من ب، وبعده بخط الكاتب: كتب هذه الرسالة الشريفة الموسومة بكشف العوار في تفسير آية [الغار]، عجلة من غير تدبّر في الصحة والسقم، في بلدة تپنه، العبد رجب عليّ سنة ١٠٨٤.
وفي نسخة م: «تم بعون الله تعالى، والحمد لله ربّ العالمين».
وفي نسخة أ: «تم بعون الله تعالى».
وفي نسخة د: تم بعون الله تعالى في النجف الأشرف على من دفن فيه ألف تحية وثناء سنة ١٢٦٤.

مونس الوحيد في تفسير آيـة العـدل والتـوحيـد

المقدمة



الحمد لله على ما أنعم، وله الشكر على ما ألهم، والصلاة والسلام على سيّد وُلد آدم محمّد النبيّ الخاتم، وعلى آله الأئمة المعصومين لا سيّما بقيّة الله المنتظر عجّل الله تعالى له الفرج، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

من المباحث المهمّة الّتي كانت من القرن الأوّل متداولةً بين المسلمين مسألة الجبر والاختيار، وانتهى هذا البحث إلى مبحث «العدل» للارتباط بين الاختيار والعدل من جانب، وبين الجبر ونفي العدل من جانب آخر، لأنّ التكليف والجزاء متوقفان على الاختيار، كما أنّ الجبر ينافي التكليف والجزاء، والمتكلّمون في ذلك على طائفتين:

الطائفة الأولى ـ وهم أكثر العامة من الحنابلة بأجمعهم وأكثر الحنفية والمالكية والشافعيّة ـ ذهبوا إلى أنّ العدل ما فَعَله الله تعالى وإن كان بحسب عقولنا ظلماً، وليس

لنا أن نجعل مقياساً خاصاً لأفعال الله تعالى؛ لأنّه نوع من التحديد وتقييد المشيّة لذاته تعالى، فإنّهم لم ينكروا أصل العدل لعدم إمكان ذلك، فإنّ القرآن ينفي الظلم عنه تعالى ويثبت له العدل كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْئاً وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٥] إلى غير ذلك من عشرات الآيات المصرحات في ذلك، فلجأوا إلى تفسير خاص للعدل، وقالوا بأنّ العدل ليس حقيقة مستقلّة قابلة للتوصيف، بل مقياس العدل فعل الله سبحانه، وهذه الطائفة معروفة بالأشاعرة.

الطائفة الثانية؛ ذهبوا إلى أنّ العدل حقيقة ثابتة، والله سبحانه بما أنّه عادل وحكيم، يفعل على معيار العدل، فإنّا إذا نظرنا إلى الأفعال؛ نرى حسن بعضها في ذاته وأنّه عدل كجزاء المحسن، وقبح بعضها وأنّه ظلم في ذاته كعقوبة المحسن، وحيث أنّ الله تعالى خير مطلق وحكيم مطلق وعادل مطلق، يفعل أفعاله على مقياس العدل، وهذه الطائفة يسمون بالمعتزلة[٦]، وقد يعبّر عنهم بالعدليّة[٧].

وهنا موضوع آخر يبحث عنه وهو الحسن والقبح الذاتيان، وهذا البحث من

---

١. سورة يونس: الآية ٤٤.

٢. سورة هود: الآية ١١٧.

٣. سورة غافر: الآية ٣١.

٤. سورة آل عمران: الآية ١٨٢؛ سورة الأنفال: الآية ٥١؛ سورة الحج: الآية ١٠.

٥. سورة ق: الآية ٢٩.

٦. يأتي وجه تسميتهم بالمعتزلة في متن الرسالة وأذكر في الهامش بعض الوجوه المذكورة في ذلك.

٧. لاحظ مقدمة العدل الالهي، للاستاذ الشهيد مرتضى المطهري: ص ٤١ ـ ٤٣.

المباحث المترتّبة على العدل، ويترتب عليه البحث عن المستقلّات العقليّة، فإنّ المعتزلة قالوا بالحسن والقبح الذاتيّين وقالوا بالمستقلّات العقليّة، والأشاعرة انكروا ذلك وقالوا بأنّ الحسن والقبح أمران نسبيّان وتابعان للزمان والمكان، وأنّ العقل في إدراكه تابع للشرع، فلا معنى لتفسير العدل من قِبَل العقل، ولا محيص لنا إلّا تابعيّة الشرع والتمسك بالسنّة والحديث، واشتهروا بأهل السنّة وأهل الحديث، واشتهر مخالفوهم ـ وهم المعتزلة ـ بالمخالفين للحديث والسنّة، ولهاتين الطائفتين مناظرات عديدة في ذلك مذكورة في كتب الكلام والتاريخ.

ومن المسائل التي ترتبت على المسائل المتقدمة البحث عن وجود الغايات والأغراض لأفعال الله تعالى، فإنّ المعتزلة قائلون بوجود الغرض في جميع أفعال الله كما في أفعال جميع العقلاء، ويقولون بأنّ مقتضى حكمة الله تعالى ذلك، ولولا ذلك لما كان حكيماً، وأمّا الأشاعرة فهم منكرون لذلك ويقولون بأنّ الحكمة في أفعال الله بمعنى أنّ ما يفعل الله تعالى فهو الحكمة، ولا تكون الحكمة مفهوماً مستقلاً يلزم تبعيّة أفعال الله لها.

والاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، اختلاف بين أهل السنّة، فإنّ المعتزلة أيضاً من العامّة، وأمّا الشيعة الإمامية، فهم من جهة الكلام موافقون لنظر المعتزلة ولذا يعدّون من العدليّة، وإن كان بين نظر الشيعة في المسائل المذكورة وبين عقيدة المعتزلة مغايرات، فإنّ الشيعة تنكر التفويض وتقول: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»[١]، وتقول بالعدل من غير إخلال بالتوحيد الذاتي، أو الأفعالي، إلى غير ذلك من الخصوصيات المذكورة في كتب الكلام[٢].

---

١. لاحظ الكافي: ج ١، ص ١٥٥ ـ ١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين.

٢. لاحظ مقدمة «العدل الإلهي» للعلّامة الشهيد المطهري ﵀، شرح جمل العلم والعمل للشريف المرتضى: ص ٨٣ وما بعده.

ثمّ إنّ البحث عن العدل مذكور في كتب الكلام والتفسير، وكلّ من المفسرين ـ حسب اعتقاده الكلامي في ذلك ـ تعرّض للمسألة ذيل الآيات المرتبطة بذلك، ومن جملتها قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1]، وقد بسط كثير من المفسّرين ذيل الآية الكلام في ذلك، ومن جملتهم محمود بن عمر الزمخشري في الكشاف، فإنّه اختار مذهب المعتزلة واستدلّ بهذه الآية على مذهب العدل، واعترض عليه جملة من الأشاعرة كالفخر الرازي في تفسيره الكبير ذيل الآية الشريفة، والتفتازاني في حاشيته على الكشاف، والظاهر أنّه أخذ عن الأوّل، والكلام في هذه الرسالة المسمى بـ«مونس الوحيد» يدور مدار كلام الزمخشري والاعتراضات الّتي أورد عليه التفتازاني تبعاً للفخر الرازي، ثم يذكر بعض الاعتراضات الّتي أورده الفخر الرازي في تفسيره الكبير، وحيث أنّ الكلام يدور مدار كلام هؤلاء اذكر هنا ملخصاً من ترجمتهم، ثم أذكر ترجمة مختصرة من المؤلف:

وأمّا الزمخشري فهو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري أبو القاسم، ولد في سنة ٤٦٧ في زمخشر من قرى خوارزم، واشتهر بعد أن نُسِب الزمخشري إليه، أخذ عن أبي مُضَر محمود بن جرير الضبي الاصبهاني وأبي الحسن علي بن المظفر النيسابوري وأبي منصور بن نصر الحارثي وأبي سعد الشقاني، ولمّا شبّ وكبر طلب العلم من الآفاق وجاب الأقطار، وتنقل ما بين بغداد ونيسابور زماناً، ثم أقام بالحجاز مجاوراً لبيت الله الحرام ولقّب نفسه «جار الله» وبهذا اللقب عُرِف وشهر، وكانت إحدى رجليه ساقطة يمشي برجل من خشب، وكان سبب سقوطها أنّه كان في بعض أسفاره إلى بخارى أصابه ثلج كثير وبرد شديد في الطريق فأصابه خراج

---

١. سورة آل عمران: الآية ١٨.

أوجب قطعها، وسأل عنه الفقيه الحنفي الدامغاني عن سبب قطع رِجله، فقال: دعاء الوالدة! وذلك أنّي في صباي أمسكت عصفوراً وربطته بخيط في رِجله، وأفلت من يَدي، فأدركته وقد دخل في خرق، فجذبته فانقطعت رجله في الخيط فتألّمت والدتي لذلك وقالت: قطع الله رجل الأبعد كما قطعت رجله، فلمّا وصلت إلى سنّ الطلب رحلت إلى بخارى لطلب العلم، فسقطت عن الدابّة فانكسرت الرِجل وعملت عليّ عملاً أوجب قطعها[١].

وكان الزمخشري إماماً في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، وله تصانيف كثيرة في كثير من العلوم، منها «الكشاف» في تفسير القرآن العزيز، وهو من أهمّ كتب التفسير، وقد تعرّض القاضي الشهيد ﷺ لكلامه ذيل الآية ١٨ و١٩ من سورة آل عمران ويدور البحث في هذه الرسالة مدار كلامه.

وله في النحو؛ «المحاجات بالمسائل النحويّة» و«المفصّل» و«الأنموذج» و«المفرد والمؤلف» و«الفائق» في تفسير الحديث، و«أساس البلاغة» في اللغة، و«ربيع الأبرار وفصوص الأخبار»، و«متشابه أسامي الرواة»، و«النصائح الكبار»، و«النصائح الصغار» و«ضالة الناشد والرائض في علم الفرائض»، و«رؤوس المسائل» في الفقه، و«شرح أبيات كتاب سيبويه» و«المستقصى في أمثال العرب»، و«صميم العربيّة» و«سرائر الأمثال» و«ديوان التمثيل» و«شقائق النعمان في حقائق النعمان» و«شافي الغي من كلام الشافعي» و«القسطاس» في العروض و«معجم الحدود» و«المنهاج» في الأصول، و«مقدّمة الآداب» و«ديوان الرسائل» و«ديوان الشعر» و«الرسالة الناصحة» و«الأمالي» في كلّ فن، إلى غير ذلك[٢].

---

١. وفيات الأعيان: ج ٥، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

٢. وفيات الأعيان: ج ٥، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

وكان الزمخشري معتزلي الاعتقاد متظاهراً به، حتّى نقل عنه أنّه كان إذا قصد صاحباً له واستأذن عليه في الدخول يقول لمَن يأخذ له الإذن: «قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب».

وأوّل ما صنّف كتاب «الكشّاف» كتب استفتاح الخطبة: «الحمد لله الذي خلق القرآن»، فيقال إنّه قيل له: مَتى تركتَه على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه، فغيّره بقوله: «الحمد لله الذي جعل القرآن»، وجعل عندهم بمعنى خلق[1].

أقول: والموجود في المطبوع من الكشاف: «الحمد لله الذي أنزل القرآن»، وقال ابن خلكان: هذا إصلاح الناس لا إصلاح المصنّف.

توفّي الزمخشري ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمئة بجُرجانية خوارزم، بعد رجوعه من مكّة.

لاحظ ترجمة الزمخشري في: ذيل تاريخ بغداد: ج ١٩، ص ٢٢٨، رقم ١٧٣؛ الأنساب (الزمخشري)، المنتظم: ج ١٨، وفيات ٥٣٨ هـ؛ معجم الادباء: ج ١٩، ص ١٢٧؛ وفيات الأعيان: ج ٥، ص ١٦٨ ـ ١٧٤؛ معجم الآداب: (العلّامة) و(الفخر) ١٦٦٨ و٢٤٦١؛ سير أعلام النبلاء: ج ٢٠، ص ١٥١ ـ ١٥٦ رقم ٩١؛ بغية الوعاة، ج ٢، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠، و في ط: ص ٣٨٨.

وأمّا التفتازاني، فهو مسعود بن عمر بن عبد الله، ولد في صفر سنة ٧٢٢ هـ، وتوفّي سنة ٧٩٢ هـ، فكان عمره ٧٠ سنة، مولده بقرية «تفتازان» التابعة لمدينة «نسا» بخراسان الّتي يعلّل سبب تسميتها بهذا الإسم أنّ المسلمين لمّا وردوا خراسان قصدوها فبلغ أهلها ذلك فهربوا ولم يتخلّف بها غير النساء، فلمّا أتاها المسلمون لم يجدوا فيها رجلاً، فقالوا: هؤلاء نساء؛ والنساء لا يقاتلن، فنسي أمرها فتركوها

١. وفات الأعيان: ج ٥، ص ١٧٠.

ومضوا، فسميت بذلك «نسا».

تلمّذ التفتازاني عند القاضي عضد الدين الايجي وضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد بن عثمان القزويني وقطب الدين محمد بن محمّد الرازي ونسيم الدين محمد بن سعيد بن مسعود النيسابوري ثم الكازروني وأحمد بن عبدالوهاب القوصي. وله مؤلفات في علوم شتّى، في علم الحديث: الأربعين في الحديث[١] ورسالة في الاكراه[٢]، وفي التفسير تلخيصه الكشاف للزمخشري[٣] وينقل عنه القاضي نور الله ﷺ في هذه الرسالة، وفي الفقه الفتاوي الحنفيّة[٤] وشرحه على فرائض السجاوندي[٥] والمفتاح في فروع الفقه الشافعي[٦]، واختصار شرح تلخيص الجامع الكبير[٧]. وفي الأصول «التلويح في كشف حقائق التنقيح» لعبيدالله بن مسعود المحبوبي المتوفى سنة ٧٤٧ هـ[٨]، وقد طبع مراراً، وشرح «شرح المختصر على كتاب منتهى السؤال في علمَي الأصول والجدل» لابن الحاجب[٩]، وفي فقه اللغة «النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ» وهو شرح على ذخيرة الزمخشري الموسومة بالكلم، وقد طبع، و«ترجمة نثرية باللغة التركية لبوستان الشيخ سعدي الشيرازي»[١٠]، وفي النحو

---

١. كشف الظنون: ج ١: ص ٥٥؛ هدية العارفين: ج ٢، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.
٢. كشف الظنون: ج ١، ص ٨٤٧.
٣. راجع دائرة المعارف: ج ٩، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩.
٤. كشف الظنون: ج ٢، ص ١٢٢٢.
٥. كشف الظنون: ج ٢، ص ١٢٤٨.
٦. كشف الظنون: ج ٢، ص ١٧٦٩.
٧. مقدمة شرح المقاصد: ج ١، ص ١٠٢.
٨. كشف الظنون: ج ٢، ص ١٢٥٦.
٩. كشف الظنون: ج ٢، ص ١٨٤٣؛ هدية العارفين: ج ٢، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.
١٠. دائرة المعارف الاسلامية: ج ٩، ص ٤٠٩.

«شرح التصريف» لعز الدين ابراهيم بن عبد الوهاب[١] و«إرشـاد الهـادي»[٢]، وفي البلاغة «الشرح المطوّل» على كتاب تلخيص المفتاح لجلال الدين محمد بـن عـبد الرحمان القزويني، وقد طبع مـراراً، و«مخـتصر المـعاني» وهـو شرح مختصر عـلى تلخيص المفتاح، وقد طبع مراراً، و«شرحه على كتاب المفتاح» للسكاكـي[٣]، وفي المنطق «تهذيب المنطق والكلام» وقد طبع مراراً، و«شرح الرسالة الشمسيّة» لنـجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالمكاتبي[٤]، وفي علم الكلام «المقاصد»[٥] وقد شرحه نفسه وسمّاه «شرح المقاصد» وقد طبع، و«شرح العـقائد النسـفيّة»؛ اصـل الكتاب لنجم الدين عمر بن محمد المتوفى سنة ٥٣٧ هـ، وقد شرحه التفتازاني وطبع مراراً، وينقل عنه القاضي نورالله في هذه الرسالة و«الردّ على زندقة ابن عربي»[٦].

لاحظ ترجمة التفتازاني في: «الدرر الكامنة: ج ٤، ص ٣٥٠؛ روضات الجنّات: ج ٤، ص ٣٤ ـ ٣٨، رقم ٣٢٧، وج ٨، ص ١٣٣؛ ريحانة الأدب: ج ١، ص ٣٣٧؛ الكنى والألقاب للقمي: ج ٢، ص ١٠٨؛ مقدّمة شرح المقاصد».

وأمّا الفخر الرازي فهو محمّد بن عمر بن الحسين بن الحسن بـن عـلي التـيمي الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، الأشعري الاصول، الشافعي الفروع، ابن خطيب الري، المولود سنة ٥٤٤، المعروف بالإمام فخر الدين والملقّب بابن الخطيب، صاحب التفسير الكبير، من تلامذة أبي محمّد البغوي، اشتغل في بداية عمره على والده إلى أن

---

١. دائرة المعارف الاسلامية: ج ٩، ص ٤٠٤؛ بغية الوعاة: ص ٣٩١.
٢. كشف الظنون: ج ١، ص ٦٧.
٣. دائرة المعارف الإسلامية: ج ٩، ص ٤٠٤؛ الدرر الكامنة: ج ٥، ص ١١٩ ـ ١٢٠.
٤. دائرة المعارف الاسلامية: ج ٩، ص ٤٠٦؛ بغية الوعاة: ص ٣٩١.
٥. كشف الظنون: ج ٢، ص ١٧٦٩.
٦. دائرة المعارف الاسلامية: ج ٩، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

مات، ثمّ قصد الكمال السمناني، واشتغل عليه مدّة، ثم عاد إلى الريّ، واشتغل على المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى الفقيه النيسابوري، وتوجّه إلى مراغة لما طُلب إليها، ثمّ قصد خوارزم وقد تمهّر في العلوم، فجرى بينه وبين أهلها كلام فيما يرجع إلى المذهب والعقيدة فأُخرج من البلد، فقصد ما وراء النهر فجرى له أيضاً ما جرى بخوارزم، فعاد إلى الري، ثم عاد بعد مدّة إلى خراسان واتّصل بالسلطان خوارزم شاه محمّد بن تكش وحظيَ عنده ونال أسمَى المراتب[١].

وكان له في الوعظ باللسانين ـ العربيّة والفارسيّة ـ مرتبةً عالية، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء[٢].

وكان حادّ الذهن، كثير البراعة، قويّ النظر، عارفاً بالأدب، له شعر بالفارسي والعربي، وحكي أنّه كان على المنبر بهراة، فأنشد عقيب كلامٍ عاتب فيه أهلَ البلد:

المرء ما دام حيّاً يُستهان بـه ... ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

ونسب إليه هذه الأبيات:

نَهـايةُ إقـدام العـقول عِـقال ... وَأَكـثرُ سَـعي العـالَمين ضَـلالُ
وأرواحنا في وَحشـةٍ مِـن جُسـومنا ... وَحـاصِلُ دُنـيانا أذىً ووَبـالُ
وَلَم نَستَفِد مِـن بحـثنا طـولَ عُـمرنا ... سِـوى أن جَمَـعنا فـيه قـيلَ وقـالوا
وَكَـم قَـد رَأيـنا مِـن رجـالٍ وَدَولةٍ ... فَـبادُوا جَمَـيعاً مـسرِعين وَزالوا
وَكَم مِن جِبالٍ قَـد عَـلَت شرفـاتِها ... رجـالٌ فَـزالُـوا وَالجـبالُ جِـبالُ[٣]

---

١. تاريخ الإسلام للذهبي: وفيات ٦٠٦، ص ٢٠٦.

٢. تاريخ الاسلام: ص ٢٠٦؛ وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٢٤٩؛ الكنى والألقاب للقمي: ص ١٠ (الفخر الرازي).

٣. وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٢٥٠ و٢٥٢؛ الوافي بالوفيات: ج ٢، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ الكنى والألقاب: ص ١٠ (الفخر الرازي).

وله تأليفات كثيرة أشهرها تفسيره الكبير المسمّى بـ«مفاتيح الغـيب» ولم يـتمّه وأكمله نجم الدين القمولي وشهاب الدين الخوبي، وله «أساس التقديس» في علـم الكـلام، و«لبـاب الاشـارات ولوامـع البـيّنات في شرح أسماء الله والصـفات»، و«المحصّل»، و«المحصول» في أصول الفقه، و«شرح الاشارات» لابن سينا، إلى غير ذلك من الكتب مذكورة في كتب التراجم، وقد عدّ محقق تفسيره في مقدّمته ٨٠ من تأليفاته بعضها بالفارسيّة وبعضها ناقصة لم يكملها[١].

وكان الفخر الرازي يعاب بايراد الشبهـة الشديدة ويقصّر في حلّها، حتّى قيل في حقّه: يورد الشبهة نقداً ويحلّها نسيئةً[٢].

قال الذهبي في ترجمته: «قد بدت منه في تَوّاليفه بلايا و عظائم وسحرٌ وانحرافات عن السنّة...»[٣].

وكان أكثر مُقامه بالري وكان خطيباً بها، وتوجّه إلى خوارزم ومرض بها وامتدّ مرضه أشهراً، ومات بهراة يوم الأثنين وكان عيد الفطر، سنة ٦٠٦، ودفن بها.

لاحظ ترجمته في التكلمة للمنذري: ج ٢، ص ١١٢١؛ وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٢ (٦٠٠)؛ الوافي بـالوفيات: ج ٤، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٩ (١٧٨٧)؛ التدوين: ج ١، ص ٤٥٧؛ مجمع الآداب (الفخر): ٢٤٠٣؛ تاريخ الاسلام: وفـيات ٦٠١ ـ ٦١٠، ص ٢٠٤، رقم ٣١١؛ سير أعلام النبلاء: ج ٢١، ص ٥٠٠، رقـم ٢٦١؛ طبقات الشافعية للسبكي: ج ٨، ص ٨١ ـ ٩٦، رقم ١٠٨٩؛ الكنى والألقاب للمحدّث القمّي: حرف الفاء، ص ٩ ـ ١٢؛ مقدّمة تفسيره الكبير.

---

١. التفسير الكبير: ج ١، ص ٣ و ٤ من المقدّمة.
٢. الكنى والألقاب: حرف الفاء، ص ١١.
٣. سير أعلام النبلاء: ج ٢١، ص ٥٠١.

أمّا الكتاب وموضوعه، واسمه

قال المصنّف في بداية الرسالة: «وبعد، فهذا فصل خطاب اوتيناه، وذكرٌ مبارك أنزلناه لنصرة جارالله، ردّاً على فارس مضمار المعاني، المولى الفاضل التفتازاني، فإنّه قد أطال في حاشيته لسان المراء والجدال بما لايؤدّي إلى طائل من المقال، وعدل في تشنيع إمام أهل الاعتزال عن حدّ الاقتصاد والاعتدال، ولم يقتصر على ذلك بمجرّد الإشارة والإيماء. بل قد طوى الكشح عن الحياء، ونهى النفس عن الوقاء فنسبهُ تارة إلى قلّة البضاعة والذكاء وأُخرى إلى كثرة الوقاحة وفقد الحياء...».

وكما يظهر من هذا الكلام، فالمصنّف في مقام الدفاع عن الزمخشري في ادعائه دلالة آية ﴿شهد الله...﴾ على مسلك العدل؛ ودفع إشكالات التفتازاني عليه، فإنّه ينقُل أوّلاً كلام الزمخشري في الكشّاف، ثم ينقل ايراد التفتازاني عليه، ثم يدافع عن الزمخشري بقوله: «لناصر جار الله أن يقول»، ويستشهد بكلمات الأعاظم من علماء الأشاعرة وغيره.

وقد اعتمد واستفاد المصنّف في هذه الرسالة من عدّة من الكتب أذكرها على ترتيب حروف التهجّي:

١. الأربعون للفخر الرازي.

٢. التفسير الكبير للفخر الرازي.

٣. تفسير الكشاف للزمخشري.

٤. حاشية الخيالي على شرح العقائد.

٥. رسالة اثبات الواجب الجديدة للعلّامة الدواني.

٦. شرح المقاصد للتفتازاني.

٧. شرح المواقف للسيّد ميرشريف.

٨. شرح عقائد النسفية للتفتازاني.

٩. عقائد النسفيّة لنجم الدين أبي حَفص عمر بن محمّد السمرقندي الحنفي.

١٠. نهاية المرام للعلّامة الحلّي.

وقد أحال المصنّف في مورد تفصيل الكلام إلى حاشيته على تفسير البيضاوي حيث قال: وإن أردت زيادة الاستقصاء في تحقيق مسألة الرؤية؛ فعليك بتعليقاتنا على تفسير القاضي، فانّك لو رأيتها رأيت نعيماً وملكاً كبيراً.

وهذا الكتاب من تأليفات القاضي الشهيد السيّد نورالله المرعشي التستري ﷺ كما صرّح بذلك كثير ممّن تعرّض لترجمته كعلاء الملك ولد القاضي في ترجمة والده في محفل الفردوس[١] والأفندي في رياض العلماء[٢] وفي تعليقته على أمل الآمل[٣]، والعلّامة الأميني في شهداء الفضيلة[٤]، والمدرس التبريزي في ريحانة الأدب[٥]، والسيّد الأمين في أعيان الشيعة[٦]، والنفيسي في تاريخ نظم ونثر در ايران و در زبان فارسي[٧]، وقد صرّح المؤلف بذلك في آخر بعض النسخ المخطوطة كما سيأتي.

وأمّا اسم الكتاب، فإنّ المذكور في التراجم: «أُنس الوحيد» و«أنيس الوحيد»، وأورده في الذريعة باسم «أُنس الوحيد» ثمّ قال: كذا حكاه في نجوم السماء عن فهرس

---

١. فيض الإله (يد).

٢. رياض العلماء: ج ٥، ص ٢٢٦ وقال: وعندنا منه نسخة.

٣. تعليقة أمل الآمل: ص ٣٢٩(١٠٣٧).

٤. شهداء الفضيلة: ص ١٧٢.

٥. ريحانة الأدب: ج ٣، ص ٣٨٥ «صاحب مجالس المؤمنين».

٦. أعيان الشيعة: ج ١٠، ص ٢٢٩.

٧. تاريخ نظم ونثر در ايران و در زبان فارسي: ص ٦٦٣، ترجمة رقم (١٦٦٢).

تصانيفه، لكن النسخة الموجودة ضمن مجموعة من رسائله عند الشيخ محمّد السماوي سمّي فيها بـ«مونس الوحيد»[١] ثمّ ذكره أيضاً في موضع آخر باسم «مونس الوحيد»[٢] والمذكور في المخطوطة: «مونس الوحيد»، وقد كتب في بداية نسخة مكتبة الفاضلي بخوانسار بخط الأصل: «تمّت الرسالة النفيسة الموسومة بمونس الوحيد للمولى الرشيد السديد اعني قاضي نورالله الشوشتري أعلى الله مقامه في أرض الغري»، ونحن نتّبع في التسمية ما يكون مذكوراً في الأصل المخطوط.

النسخ المعتمدة

وصل بأيدينا نسختان من هذه الرسالة:

١. نسخة مكتبة الفاضلي بخوانسار ضمن مجموعة برقم (٢٢١) في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم، وهذه الرسالة من صفحة ١٩٣ إلى ٢٠١ من هذه المجموعة، وفي كلّ صفحة (٢٤) سطراً إلّا الأخيرة منها ففيها ١٢ سطراً، وقد رمزت لهذه النسخة بـ«خ».

٢. نسخة مكتبة السيّد المرعشي ﷺ بقم ضمن مجموعة رقم (٤١٣٠)[٣]، في ١٧ صفحة كاملة وبعض صفحة في أوّله فيها ٦ أسطر، وصفحة في آخر الكتاب فيها ٧

---

١. الذريعة: ج ٢، ص ٣٦٨، رقم ١٤٩٧.

٢. الذريعة: ج ٢٣، ص ٢٤٨، رقم ٨٩٩٥.

٣. ولا يخفى وقوع الاشتباه في فهرس مكتبة السيّد المرعشي ﷺ من جهة مؤلف الكتاب، حيث أسندها إلى محمّد بن الحسن الشيرواني ووقع في مجموعة جمع فيها كتب الشيرواني، والظاهر أنّ هذا الأمر ناشيءٌ من عدم ذكر اسم الكتاب ولا مؤلفه في هذه النسخة، ولاشك في أنّ الكتاب للقاضي نورالله التستري ﷺ للتصريح باسمه في نسخة مكتبة الفاضلي وإرجاع المؤلف تفصيل شيء إلى حواشيه على أنوار التنزيل، ولذكر هذه الرسالة في ترجمة القاضي الشهيد في كتب التراجم.

أسطر، فالمجموع ١٩ صفحة.

وفي هذه النسخة صفحتان إضافيّتان ليستا في النسخة الأولىٰ، وهذه الزيادة من اضافة المؤلف أضافها بعد كتابة الرسالة، وقد صرّح بذلك في بداية اضافته حيث قال: «تكملة: ثمّ بعد ما حال الحول وانتشر ما سنح لي من مراتب القول، وقع نظري في هذا المقام من تفسير فخر الدين الرازي المسمّى بالامام، وظهر من كلامه أنّه الذي شجّع التفتازاني...»، وقد رمزت لها بـ«م».

للرسالة نسخة ثالثة في مكتبة كليّة الالهيات بطهران ضمن مجموعة رقم (٥١ ب) على ما في كشّاف الفهارس[1]، ولكن لم تَصل إليّ ولم يتيسّر لي الرجوع إليها.

ولها أيضاً نسخة أخرى في مكتبة شاهچراغ بشيراز: ٢: ٢١٤ (ف ٢ / ٢٠٠ / ٨١٧) وهذه أيضاً لم تصل إليّ.

وقد ذكر العلامة الطهراني نسخة لهذه الرسالة عند الشيخ محمّد السماوي[2].

عملي في التحقيق

كما ذكرت في البحث عن النسخ كان الاعتماد على نسختين، فكان عملي ملخصاً بالأمور التالية:

١. المقابلة الدقيقة بين النسختين، ومع الاختلاف في العبارة جعلت الأصح في المتن مع الإشارة إلى النسخة الأخرى في الهامش.

٢. تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، وأقوال العلماء في الكتب.

٣. توضيح بعض العبارات الّتي تحتاج إلى زيادة توضيح.

---

١. كشاف الفهارس: ج ٤، بخش دوّم تفسير (٣).

٢. الذريعة: ج ٢، ص ٣٦٨، رقم ١٤٩٧.

٤. التوسّع في التعليق على بعض المطالب مع الاستمداد بجهد العلماء الماضين ﷺ.

٥. ذكر ترجمة مُختصرة في الهامش للأعلام الذين ورد ذكرهم في الرسالة. هذا، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

قم المقدّسة

محمّد جواد المحمودي

بسم الله الرّحمن الرحيم، وأعوذ به من الباطل الذميم

﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلٰـهَ إِلّا هُـوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[1][2].

(وبعد)[3] فهذا فَصل خطاب اوتيناه، وذكرٌ مبارك أنزلناه لنصرة جار الله ردّاً عَلى فار مضمار المعاني؛ المولى الفاضل التفتازاني، فإنّه قد أطال في حاشيته لسان المراء

---

١. سورة آل عمران: الآيات ١٨ ـ ١٩.

٢. في هامش نسخه خ بخطّ الأصل: شبّه سبحانه دلالته على وحدانيّة بالأفعال الّتي لا يقدر عليها غيرُه، والآيات الناطقة بتوحيده مثل سورة الإخلاص وآية الكرسي وغيرهما بشهادة الشاهد في البيان والكشف، وكذلك إقرار الملائكة وأولي العلم بذلك ﴿قائماً بالقسط﴾ مقيماً للعدل فيما يَقسِم للعباد من الآجال والأرزاق وفيما يأمر به عباده من الإنصاف والعمل على السويّة فيما بينهم، وانتصابه على أنّه حال مؤكّدة من اسم الله؛ كقوله: ﴿وَهُو الحَقُّ مُصَدِّقاً﴾ [الآية ٩١ من سورة البقرة: ٢].

وقوله: ﴿إنّ الدّينَ عِنْدَ الله الإسلام﴾ جملة مستأنفة مؤكّدة للجملة الأولى، والفائدة فيه أنّ قولَه: ﴿لا إلهَ إلّا هوَ﴾ توحيد، وقولَه: ﴿قائماً بالقسط﴾ تعديل، فإذا أتبعه قوله: ﴿إنّ الدّينَ عِنْدَ الله الإسلام﴾ فقد آذن أنّ الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدّين عند الله، وما عداه فليس من الدين.

وقُرِيء (أنّ الدين) بالفتح على أنّه بدل من الأوّل، كأنّه قال: «شهد الله أنّ الدين عند الله الإسلام». جامع الجوامع [للـ]طبرسي [ج ١، ص ١٦٣ ـ ١٦٤].

أقول: المعروف في أسم الكتاب «جوامع الجامع» نعم المذكور في مقدّمة بحار الأنوار: ج ١، ص ٦، وفي ترجمة الطبرسي في رياض العلماء: ج ٢، باب الفاء «فضل بن حسن»: «جامع الجوامع».

٣. في م مكانه بياض.

والجدال بما لايؤدّي إلى طائل من المقال، وعدل في تشنيع إمام أهل الاعتزال عن حدّ الاقتصاد والاعتدال، ولم يقتصر على ذلك بمجرّد الإشارة والإيماء. بل (قد)[1] طوى الكشح[2] عن الحياء، ونهى النفس عن الوقاء فنسبهُ تارة إلى قلّة البضاعة والذكاء وأُخرى إلى كثرة الوقاحة وفقد الحياء، ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾[3]، وأترقب من كلّ زكي وُسِم فطرته بالسلامة، وجُبل جبلته على الاستقامة؛ أن ينظر فيه نظر من يكون غرضه إبانة الحقّ وإعانة الصدق لا العصبيّة والعناد واللدود والاستبداد؛ غير ملتفت إلى الأغراض الفاسدة الدنيّة، والأعراض الكاسدة الدنيويّة، فإنّ إلى الله الرُجعى، فهو[4] أحقّ أن يُخشى، وقد قال المعلّم الأوّل: سقراط حسبنا والحق حسبنا، وإذ اختلفا فالحقّ أحقّ بالاتّباع[5]، والله يحقّ الحقّ بكلماته ويبطل الباطل ببيّنات آياته، إنّه المستعان وعليه التكلان.

(قال)[6] جار الله عند تفسير الآية الكريمة الّتي افتتحنا بها بهذه الرسالة: فإن قلت: ما المراد بأُولي العلم الّذين عظّمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومَع الملائكة في الشهادة عَلى وَحدانيّته وعدله؟

قلت: هم الّذين يثبتون وحدانيّته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة،

١. من م.
٢. كشحه: أي باطنه، من قولهم: كشح له العداوة؛ إذ أضمرها له (مجمع البحرين).
٣. سورة الشعراء: الآية ٢٢٧.
٤. في م: «وهو».
٥. المعلم الأوّل هو أرسطو، كان تلميذاً لأفلاطون، وأفلاطون تلميذ لسقراط.
ونحو كلامه هذا كلامه الآخر في أفلاطون: «إنّا لنحبّ الحقّ ونحبّ أفلاطون، فإذا افترقا فالحقّ أولى بالمحبّة». (عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ص ١٠٠).
٦. سقط من م.

وهم علماء العدل والتوحيد، وقريء «أنّه» بالفتح و«إنّ الدّين» بالكسر عَلَى أنّ الفعل واقع عَلىٰ أنّه مَعنى شهد الله على أنّه، أو بأنّه، وقوله: ﴿إنّ الدّين عند الله الإسلام﴾ جملة مستأنفة مؤكّدة للجملة الأولى.

فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدتها[١] أنّ قوله: ﴿لا إلٰهَ إلّا هُوَ﴾ توحيد، وقوله: ﴿قائماً بالقسط﴾ تعديل، فإذا أردفه قوله: ﴿إنّ الدّين عند الله الإسلام﴾ فقد آذن أنّ الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين[٢].

وفيه: أنّ مَن ذهب إلى تشبيه أو إلى ما يؤدّي إليه كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بيّنٌ جليّ كما تَرى[٣].

وقُرِئا مفتوحَين[٤] عَلىٰ أنّ الثاني بدل من الأوّل، كأنّه قيل: «شهد الله أنّ الدين عند الله الإسلام»، والعدل هو المبدل منه في المعنى، فكان بياناً صريحاً، لأنّ دين الله هو التوحيد والعدل.

وقرىء الأوّل بالكسر والثاني بالفتح عَلىٰ أنّ الفعل واقعٌ على «إنّ»، وما بينهما

١. في المصدر: «فائدته».

٢. في هامش نسخة م: يريد أنّ قوله: ﴿شهد الله أنّه لا إلٰهَ إلّا هُوَ﴾ يدلّ على إثبات التوحيد، وقوله: ﴿قائماً بالقسط﴾ عَلَى العدل، وأنّ قوله: ﴿العزيز الحكيم﴾ صفتان مقرّرتان لهما، وأنّ قوله: ﴿إنّ الدين عند الله الأسلام﴾ جملة مؤكّدة لما سبق، ومعناها معناه، فيلزم عَلى هذا أن يكون الدين عند الله إسلام مَن يقول بالعدل والتوحيد، ويلزم من المفهوم إنّ الذي يخالفهم لم يكن من الدين في شيء، منه.

٣. في هامش م: التشبيه والرؤية المستلزمين للإمكان والتركيب ينافيان التوحيد، والجبر ينافي العدل، وهذا ظاهر. منه.

٤. في خ: «مفتوحتين».

اعتراض مؤكّد، وهذا أيضاً شاهد على أنّ دين الإسلام هو العدل والتوحيد، فترى القرائات كلّها متعاضدة على ذلك. انتهى كلامه[١].

قوله: «وهم علماء العدل والتوحيد»، قال المولى الفاضل التفتازاني: إن أراد المعترفين بذلك المحتجّين عليه عَلىٰ ما فُسّر به شهادتهم؛ فجميع علماء الإسلام سيّما أهل السنّة علماء العدل والتوحيد، بل كثير من العوام العالمين بذلك بأدلّة إجماليّة، وإن أراد علماء المعتزلة على ما سمّو به أنفسهم؛ فباطل بل كفر، لأنّ أولِي العلم الشاهدين بذلك هم الأنبياء والأولياء والعلماء وكلّ من يعترف به ويعرفه بالدليل من الامم السالِفة، فكيف يصحّ الحصر على حبالة[٢] المعتزلة، انتهىٰ.

وأقول: لناصر جار الله أن يقول: إنّه أراد المعترفين بما هو حقيقة العدل والتوحيد المحتجّين عليه بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة ردّاً على (الجبرية من الأشاعرة)[٣] ومن شابههم من (القائلين بتعدّد القدماء من الصفات)[٤] المتّسمين بأهل السنّة والجماعة فإنّهم والعوام المقلّدين لهم ليسوا معترفين بما هو حقيقة العدل والتوحيد[٥]، وأنّهم لا تصل أيديهم فيما أصّلوه إلى الحجج الساطعة والبراهين القاطعة؛ كما سيتّضح ذلك عن قريب[٦].

(وها أنا أكرّر الإعتذار عن هذا الانتصار بمثل ما اعتذر به المولى الفاضل عصام

١. الكشاف: ج ١، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.
٢. المثبت من خ، وكتب تحته بخط الأصل: «ضالة خ ل»، وفي نسخة م: «خياله».
٣. من م.
٤. من م.
٥. المثبت من خ، وفي م: «التوحيد والعدل».
٦. في هامش م: والحاصل أنّا نختار الشقّ الأوّل، ونمنع أن جميع علماء أهل الإسلام حتّى المجبرة والمشبهة والصفاتية من أهل السنّة علماء العدل والتوحيد، كما سيجيء بيانه. منه.

الدين الاسفرايني[1] في أوائل حاشيته على شرح العقائد النسفيّة[2] عن إماده للجبائي المعتزلي في المناظرة المشهورة الواقعة بينه وبين الشيخ الأشعري في مسألة وجوب الأصلح[3] حيث قال: لا تلُمني بما ذكرت. مع أنّ إمداد الشيخ أهل السنّة أحقّ وأولى؛ لأنّي لا أقدر أن أكتم الحقّ وإن كان عَلَيّ، وموجز عصام يعتصم به لدىٰ الملك

١. إبراهيم بن محمّد بن عربشاه الاسفراييني عصام الدين؛ صاحب «الأطول» في شرح تلخيص المفتاح للقزويني في علوم البلاغة، ولد في اسفراين من قرى خراسان وكان أبوه قاضيها، فتعلّم واشتهر وألّف كتبه فيها، وزار في أواخر عمره سمرقند فتوفّي بها سنة ٩٤٥ هـ، وقيل: سنة ٩٥١. وله تصانيف غير «الأطول» منها «ميزان الأدب» و«حاشية على التفسير البيضاوي» و«شرح رسالة الوضع للايجي» و«تعليقات على شرح العقائد النسفية للتفتازاني» و«حاشية على تفسير البيضاوي لسورة عمّ» وشروح وحواش في المنطق، والتوحيد، والنحو، طبع بعضها. (الأعلام للزركلي: ج ١، ص ٦٦؛ الكنى والألقاب للمحدّث القمّي: ج ٢، ص ٤٦٨ «عصام الدين»).

٢. تجد عدّة من الكتب والرسائل بهذا الإسم، لكنّ المراد منه هنا شرح العقائد النسفيّة لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفي سنة ٧٩١ هـ بسمرقند، ولعصام الدين الاسفرايني حواش عليه كما تقدّم في ترجمته آنفاً.

٣. المراد من الجبائي أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي ولد بجبا بخوزستان وتوفّي بالبصرة سنة ٣٠٣ هـ ودفن بجبا. وتلميذه هو علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري المولود سنة ٢٦٠، كان في بداية نشأته العلمية يقول بمقالة المعتزلة، إلّا أنّ موقفه مع استاذه كان موقف الخصم وكان يناقش في عدة مسائل يقول استاذه بها، منها مسألة وجوب الأصلح على الله سبحانه، ولمّا ثبت للأشعري عجز استاذه عن الجواب تركه ومَضى يبحث عن الحقيقة حتّى قيل أنّه لزم بيته مدّة ثلاثين سنة يقارن بين آراء المعتزلة وآراء اهل الحديث، وخلال تلك الفترة ألّف «الإبانة» و«الموجز» و«المقالات» وبيّن فيها مسلكه الجديد بعد ما ردّ على المعتزلة وناصر أهل الحديث، وطريقته هو التوفيق بين العقل والنقل، مات سنة ٣٢٤ أو ٣٣٠ ببغداد.

لاحظ: سير أعلام النبلاء: ج ١٥، ص ٨٥ ـ ٩٠ رقم ٥١؛ تاريخ الاسلام: وفيات ٣٢٤، ص ١٥٤؛ طبقات الشافعية للسبكي: ج ٣، ص ٣٤٧، رقم ٢٢٢؛ تاريخ بغداد: ج ١١، ص ٣٤٦، رقم ٦١٨٩؛ المنتظم: ج ١١، وفيات سنة ٣٣١؛ وفيات الأعيان: ج ٣، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦، رقم ٣٢٩؛ شذرات الذهب: ج ٢، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥؛ الكنى والألقاب للقمي: (الجبائي) و(الأشعري).

العلّام)[١].

قوله: وفيه أنّ من ذهب (الخ)[٢]، قال التفتازاني: أي في قوله: ﴿إنّ الدّين عند الله الإسلام﴾ بالمعنى الذي ذكر دلالة على أنّ من ذهب إلى تشبيه كالمجسّمة، وعلى العرشيّة[٣]، أو إلى ما يفضي إلى التشبيه كالقائلين بجواز رؤيته؛ فإنّ ذلك يُفضي إلى كونه جسماً أو عرضاً في حيّز أو جهة[٤] إذ المرئي لا يكون إلّا كذلك.

أو ذهب إلى الجبر، أي الحمل على الأفعال بالكرّة، كالقائلين بأنّه يأمر عباده، وينهى، ويثيب، ويعاقب، مع أنّ أفعالهم بمحض قدرته ومشيّته من غير تأثير لهم (فيها)[٥]، وهذا ظلم محض ليس على دين الإسلام، لكون التشبيه وما[٦] يؤدّي إليه مخلّاً بالتوحيد، والجبر مخلّاً بالعدل، أمّا الثاني فظاهر، وأمّا الأوّل؛ فلأنّ ما يكون في حيّز وجهة لا يصلح إلٰهاً، لما تقرّر في موضعه، والتوحيد هو الاعتراف بالله مع نَفي إلٰهٍ سواه، وقيل: لأنّه يكون مركّباً، فإنّ كان شيءٌ مِن أجزائه ممكناً (كان الواجب ممكناً، وإن لم يكن)[٧] كان الواجب متعدّداً.

والجواب أنا لا نسلّم أنّ جواز الرؤية مطلقاً يقتضي المقابلة والجهة، وإنّما (ذلك)[٨]

---

١. ما بين القوسين من خ وحده.

٢. من خ.

٣. في هامش خ: ومنهم الكراميّة، قال النسفي في العقائد بالحافظيّة: قالت الكرامية ـ لعنهم الله ـ: إنّ الله تعالى المستقرّ على العرش حتى امتلأت، وحجّتهم قوله تعالى: ﴿على العرش استوى﴾ [الآية ٥ من سورة طه]، منه.

٤. المثبت من خ، وفي م: «من حيّز وجهة».

٥. سقط من م.

٦. في خ: «أوما».

٧. سقط من نسخة م.

٨. سقط من م.

في الشاهد، ولا نسلّم أنّ تصرّف المالك عَلَى الإطلاق يكون جوراً وظلماً، وإنّما ذلك في العباد، وهذا بيّن جليّ على صبيان الكتّاب، لكنّ الأعمىٰ لا يهدي إلى طريق الصواب. انتهى.

وأقول: لناصر جارالله أن يقول: إنّ جوابه عن دليل امتناع الرؤية كما ترى ممّا تضحك منه الثكلان ويتلهى به الصبيان، وذلك لأنّ المعتزلة والإماميّة بنوا دليلهم المذكور على دعوى الضرورة من استدعاء الرؤية للمقابلة والجهة، فإنّ حاصل استدلالهم على ما صرّح به الشيخ إبن المطهّر الحلّي[1] في كتابه «نهاية المرام» وغيره بطريق الشكل الثاني هكذا: الله تعالى ليس بِمقابل مطلقاً، وكلّ مرئي مقابل حقيقةً أو حكماً بالضرورة، فالله تعالى ليس بمرئي.

أمّا الصغرى؛ فلأنّ المقابلة مستلزمة للجسميّة[2] والجهة والمكان باتّفاق المتكلّمين النافين للمجرّدات ورؤيتها.

وأمّا الكبرى، فبديهيّة، بل هي من الأوّليّات المستغنية عن التنبيه أيضاً، ومع ذلك يوضحها بأنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ الشيء مالم يكن مقابلاً لنا كالجبال الّتي وراء ظهورنا مع عظمها لا يمكن أن يرى بعين الرأس، فانّ المرئي بها لابدّ أن يكون مقابلاً إمّا حقيقة كجسم مواجه، أو حكماً كصورتنا المرأية بالمرآة، فإنّا إذا نظرنا إلى صيقل صيقلي كالمرآة؛ نرى صورتنا ونتوهّم أنّها مرتسمة غائرة فيه كما فصّل في موضعه، وبالجملة مَن أنصَف من نفسه ولم يتّهم وجدانه علم أنّ الرؤية بدون المقابلة محال، وأنّ الغائب عن حَواس الناظِر لو صار حاضراً كان حكمه حكم الحاضر، وعلم

---

١. هو أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي المعروف بالعلّامة الحلّي، أحد الأعلام الأفذاذ الذي بخل الزمان أن يجود بمثله، المولود سنة ٦٤٨هـ والمتوفّى سنة ٧٢٦هـ.

٢. المثبت من م، وفي خ: «الجهة».

أيضاً أنّ قول الأشاعرة بجواز الرؤية البصريّة فيه تعالى؛ كقولهم بجواز رؤية أعمى الصين بَقّة أندلس؛ كلام واهٍ واقع من محض التعنّت والعناد كما هو رأيهم في أكثر المواد.

وقد ظهر بما قرّرنا أنّ الدليل المذكور ليس من قبيل قياس الغائب على الشاهد كما توهّم، بل مفاده استحالة الرؤية في شأن الغائب تعالى (شأنه)[1] (بديهة)[2]، مع أنّ منع صحّة قياس الغائب عَلَى الشاهد مكابرة غير مسموعة نشأت عن محض العصبيّة والعناد وإرادة الفساد في دين ربّ العباد، كيف والأشاعرة والماتريدية[3] بأسرهم بنوا أعظم مقاصدهم الذي خالفوا فيه مع باقي الفرق الإسلاميّة وَهو إثبات زيادة الصفات على هذا القياس، فقالوا: إنّ العاقل يعلم أنّ قولنا: «هذا عالم وليس له علم» مثل قولنا: «هذا أسود وليس له سواد»، وقالوا: ثبوت المشتقّ يدل على ثبوت مأخذ الاشتقاق، ومن أمارات ايرادهم لهذا المنع مكابرةً وعناداً؛ أنّ هذا المولى العاقل قرّر ذلك في شرحه للعقائد النسفيّة[4] ثمّ أنكره هاهنا تعصّباً على المعتزلة والاماميّة، ومن

---

١. سقط من م.

٢. من م.

٣. الماتريدية: هم أتباع أبي منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي ويقال: «الماتريتي» من علماء الحنفيّة، مات سنة ٣٣٣ بعد موت أبي الحسن الأشعري بقليل، و«ماتريد» محلّة بسمرقند إليها ينسب أبو محمد الماتريدي، وهم أنكروا ترتّب حكم الشرع على حكم العقل، لأنّ العقول تخطيء، ولأنّ بعض الأفعال تشتبه فيه العقول، وما قالوا شبيه بما يقال عن مذهب بعض الأخباريين من الاماميّة من القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية. (تاج العروس: ج ٢، ص ٣٠٨؛ الأصول العامة للفقه المقارن للسيّد محمدتقي الحكيم: ص ٢٩٨)

٤. العقائد النسفية لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل السمرقندي الحنفي، من أهل نسف، سكن سمرقند، وكانت ولادته في سنة إحدى أو اثنتين وستّين وأربعمئة بنَسَف، وتوفّي في الثاني ⇦

جملة أمارات ذلك أنّ كثيراً من عظماء متأخّريهم كالشهرستاني[1] والغـزالي والرازي والقاضي الأُموي وغيرهم خلعوا ربقة تقليد الأسلاف مـن أعـناقهم وتـبرّوا عـن اتّفاقهم؛ فجعلوا المناقشة في هذه المسألة ومسألة زيادة الصفات والرؤية والأفـعال وغيرها لفظيّاً، واعتذروا بأنّ محلّ النزاع لم يكن على السلف جليّاً، والحمد لله على ظهور الاتّفاق، ونسأله رفع ما أضمر من النفاق[2]، فإنّه من أعظم المفاسد المشيدة النطاق، القائمة بأهلها على ساق.

⇦عشر من جمادى الأولى سنة سبع وثلاثين وخمسمئة بسمرقند. صنّف كتباً كثيرة، منها: طلبة الطلبة في اصطلاحات الفقهيّة، والقند في ذكر علماء سمرقند.

لاحظ ترجمته في الأنساب للسمعاني (النسفي)، ونفس العنوان في الكنى والألقاب للقمي.

١. أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني المتكلّم على مذهب الأشعري ولد سنة ٤٧٩ ومات في شعبان سنة ٥٤٨، تفقّه على أبي نصر القشيري وغيره وبرع في الفقه، وقرأ الكلام على أبي القـاسم الأنصاري وتفرّد به، وصنّف «نهاية الإقدام في علم الكلام» و«الملل والنحل» و«المـناهج» و«كـتاب المضارعة» و«تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام»، دخل بغداد سنة ٥١٠ وأقام بها ثلاث سنين.

والشهرستاني نسبة إلى شهرستان، وهي بليدة بخراسان قرب نَسا ممّا يلي خوارزم.

قال أبو محمد محمود بن عباس بن أرسلان الخوارزمي في تاريخ خوارزم بعد كلام طويل في الغضّ عنه: سئل يوماً في محلّة ببغداد عن موسى ـ صلوات الله عليه ـ فقال: التفت موسى يمين ويساراً، فما رأى مَن يأنس به صاحباً ولا جاراً، فآنس من جانب الطور ناراً، خرجنا نبتغي مكّة حجّاجاً وعمّاراً، فلما بلغ الحيرة حادي جملي حاراً، فصادفنا بها دَيْراً ورُهباناً وخمّاراً!

قال وقد حضرت عدّة مجالس من وعظه فَلم يكن فيها قال الله ولا قال رسول الله، ولا جـواب عـن المسائل الشرعيّة.

لاحظ ترجمته في تاريخ حكماء الإسلام: ص ١٤١ ـ ١٤٤؛ معجم البلدان: ٣: ٣٧٧؛ وفيات الأعيان: ٤: ٢٧٣ ـ ٢٧٥؛ الوافي بالوفيات: ٣: ٢٧٨ ـ ٢٧٩ / ١٣١٩؛ تاريخ الإسلام: وفيات ٥٤٨ هـ، ص ٣٢٧، رقم ٤٦٥، سير أعلام النبلاء: ٢٠: ٢٨٦ / ١٩٤؛ طبقات السبكي: ٦: ١٢٨ ـ ١٣٠؛ كشف الظنون: ٥٧، ٢٩١؛ لسان الميزان: ٥: ٢٦٣ ـ ٢٦٤، وفي ط: ج ٦، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦، رقم ٧٧٦٠.

٢. المثبت من م، وفي خ: «في النفاق».

عَلىٰ أنّ حجّة الإسلام (عندهم)[١] الغزالي[٢] قد ادّعى في بعض تصانيفه أنّـه لا يعرف الغائب تعالى إلّا بالشاهد. وطوّل (في)[٣] أمثلة هذا الباب بما يفضي ذكره إلى الاطناب، وإذ قد ظهر لك إتمام ما نقله العلّامة[٤] من أدلّة الاماميّة والمعتزلة في هذا المقام، فلنرجع إلى تحقيق حال دليل الأشاعرة، فأقول:

لعمري أنّهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل العقلي على جواز الرؤية فما وجدوا إلّا دليلاً واحداً، وقد كفانا مؤونة الكلام عليه إمامهم فخرالدين الرازي، فانّه قد أورد عليه عدّة من الإيرادات الواردة حيث قال في كتاب الأربعين: إعلم أنّ الدليل العقلي المعوّل عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه وأوردنا هذه الأسئلة عليه، واعترفنا[٥] بالعجز عن الجواب (عنها)[٦]، إذا عرفت هذا فنقول: مذهبنا في هذه المسألة ما

١. من خ.

٢. أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الغزالي الطوسي المتصوّف له نحو مئتي مصنّف منها إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، وكيمياء السعادة، والمستصفى، والمنخول، مولده ووفاته في الطابران قصبة طوس بخراسان، رحل إلى نيسابور ثمّ إلى بغداد، وفُوّض إليه تدريس النظامية بها، ثمّ تركه وذهب إلى الحجاز، ثمّ توجّه إلى الشام، فأقام بها مدّة، ثمّ توجّه إلى القدس وأقام بها مدّة، ثمّ قصد مصر وأقام بالاسكندرية مدّة، ثمّ عاد إلى بلدته، وصنّف فيها كتب، ثمّ عاد إلى نيسابور واشتغل بالتدريس في النظامية، ثمّ عاد إلى بلدته وكان بها إلى أن توفّي في ١٤ من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ ودفن بها.

والغزّالي ـ بفتح أوّله وتشديد الزاي ـ نسبة إلى الغزّال، حكي أنّ والده كان يغزل الصوف ويبيعه في دكّانه، وقيل إنّ الزاي مخفّفة نسبة إلى غزالة قرية من قرى طوس.

لاحظ: المنتظم: ج ١٧، وفيات ٥٠٥ هـ؛ ذيل تاريخ بغداد: ج ١٩، ص ٣٧؛ وفيات الأعيان: ج ٤، ص ٢١٦؛ تاريخ مدينة دمشق: ج ٥٥، ص ٢٠٠، رقم ٦٩٦٤؛ طبقات الشافعيّة للسبكي: ج ٦، ص ١٩١، رقم ٦٩٤؛ سير أعلام النبلاء: ج ١٩، ص ٣٢٢ ـ ٣٤٦، رقم ٢٠٤؛ الوافي بالوفيات: ج ١، ص ٢٧٤.

٣. سقط من م.

٤. المثبت من خ، وفي م: «ما نقله هذا الفاضل».

٥. المثبت من م والمصدر، وفي خ: «واعترف».

٦. من خ.

اختارها الشيخ أبو منصور الماتريدي [السمرقندي]، وهو أنّا لا نثبت رؤية الله تعالى بالدليل العقلي[١]، بل نتمسّك في المسألة بظواهر القرآن والأحاديث، فإنّ أراد الخصم تأويل هذه الدلائل وصرفها عن ظَواهرها[٢] بوجوه عقليّة [يتمسّك بها في نفي الرؤية]؛ اعترضنا على دلائلهم ومنعناهم عن تأويل الظواهر، (انتهى كلام الرازي)[٣].

وقال السيّد ﷺ في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي بما أمكنه: فالأولى ما قد قيل من أنّ التأويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذّر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي مِن التمسّك بالظواهر النقليّة، هذا كلامه[٤].

أقول: لا يخفى على من يستحق الخطاب، أنّ فرار هذين الإمامين المعظمين[٥] (عندهم)[٦] عن مسلك الأشعري إلى طريق الماتريدي، فرار من المطر إلى الميزاب، أمّا أوّلاً: فلأنّه لا اتّجاه لإثبات رؤية الله تعالى وإمكانه الذاتي (بالظواهر النقليّة، إذ لا يمكن التمسّك بها إلّا بعد إثبات إمكانها الذاتي)[٧] بالبرهان العقلي؛ وإلّا وجب التأويل كما في سائر آيات التجسيم، يرشدك إلى هذا ما ذكره المولى الفاضل في شرح المقاصد

١. المثبت من خ والمصدر، وفي م: «بالدلائل العقلية».
٢. المثبت من م والمصدر، وفي خ: «ظاهرها».
٣. من خ.
الأربعين في أُصول الدين: ج ١، ص ٢٧٧، آخر الفصل الثاني «في حكاية ما قيل في هذه المسألة من الدلائل العقلية...»، من المسألة ١٦، وما بين المعقوفين منه.
٤. شرح المواقف: ج ٨، ص ١٢٩، المقصد الأوّل من المرصد الخامس: «فيما يجوز عليه تعالى»، من الموقف الخامس «في الالهيات».
٥. المثبت من خ، وفي م: «العظيمين».
٦. من خ.
٧. سقط من م.

حيث قال: ولم يقتصر الأصحاب عَلى أدلّة الوقوع مع أنّها تفيد الإمكان أيضاً، لأنّها سمعيّات ربّما[١] يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب، فاحتاجوا إلى بيان[٢] الإمكان أوّلاً والوقوع ثانياً، ولم يكتفوا بما يقال (من)[٣] أنّ الأصل في الشيء سيّما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم ترد عنه الضرورة أو البرهان، فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان، لأنّ هذا إنّما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج، هذا كلامه[٤].

وقال تلميذه المدعوّ بالخيالي[٥] في بحث المعاد من حاشية شرحه عَلى العقائد: إنّ النَقل الوارد في الممتنعات العقليّة؛ يجب تأويله، لتقدّم العقل على النَقل، فانّ قوله [تعالى]: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٦] لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى؛ يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه[٧]،

---

١. المثبت من م والمصدر، وفي خ: «إنّما».

٢. في بعض نسخ المصدر: «إثبات» بدل «بيان».

٣. من خ.

٤. شرح المقاصد: ج ٤، ص ١٨١، المبحث الأوّل ـ في رؤيته تعالى في الآخرة ـ من الفصل الرابع ـ في أحوال الواجب تعالى ـ من المقصد الخامس ـ في الإلهيّات ـ.

٥. أحمد بن موسى الخيالي شمس الدين، كان مدرساً بالمدرسة السلطانية في بروسة بتركيا، ثمّ في أزنيق وتوفي بها في سنة ٨٦١، له حواش على شرح العقائد النسفيّة للتفتازاني. (الأعلام للزركلي، ج ١، ص ٢٦٢؛ معجم المؤلفين، ج ٢، ص ١٨٧؛ الذريعة: ج ٦، ص ٧٥، رقم ٣٨٤)

٦. سورة طه: الآية ٥.

٧. قال العلّامة المجلسي: اعلم أنّ الاستواء يطلق عَلى معان: الأوّل: الاستقرار والتمكّن على الشيء. الثاني: قصد الشيء والإقبال إليه. الثالث: الاستيلاء على الشيء... الرابع: الاعتدال، يقال: سوّيت الشيء فاستوى. الخامس: المساواة في النسبة.

فأمّا المعنى الأوّل فيستحيل على الله تعالى لما ثبت بالبراهين العقليّة والنقليّة من استحالة كونه تعالى ⇦

انتهى[١].

ولا ريب في أنّ كلام الاستاد والتلميذ صريحان في إبطال ما ذهب إليه إماما الفريقين باعتراف علمائهم وعظمائهم، وكفى به فضيحة، فانّه كيف يخفى عليهما هذا

⇐مكانياً، فمن المفسّرين من حمل الاستواء في هذه الآية على الثاني أي أقبل عَلى خلقه وقصد إلى ذلك....، والأكثرون منهم حملوها على الثالث أي استولى عليه وملكه ودبّره، قال الزمخشري: لمّا كان الاستواء على العرش ـ وهو سرير الملك ـ لا يحصل إلّا مع الملك؛ جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: استوى فلان عَلَى السرير، يريدون ملكه وإن لم يقعد على السرير البتّة، وإنّما عبّروا عن حصول الملك بذلك؛ لأنّه أصرح وأقوى في الدلالة من أن يقال: فلان ملك...

ويحتمل أن يكون المراد المعنى الرابع، بأن يكون كناية عن نفي النقص عنه تعالى من جميع الوجوه، فيكون قوله تعالى: ﴿على العرش﴾ حاليّة... ولكنّه بعيد.

وأمّا المعنى الخامس فهو الظاهر ممّا مرّ من الأخبار... (بحار الأنوار: ج ٣، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨) وانظر تفسير الميزان: ج ٨، ص ١٤٨ تفسير الآية ٥٤ من سورة الأعراف، وج ١٤، ص ١٢٠ تفسير الآية ٥ من سورة طه.

١. شرح العقائد النسفيّة: ص ١٦٠، طبع كاپنور في الهند، مطبعة منشى نول، وما بين المعقوفين منه.

وهذه العبارة من التفتازاني شارح العقائد، لا من محشيه الخيالي. وأمّا كلام الخيالي: قوله: «يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة» كما في قول الشاعر:

قد استوى عمروٌ على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

اى استوى وغلب عليه، فهو من قبيل التورية؛ وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد، ويجوز التأويل على رأي مَن لم يقف على قوله تعالى ﴿إلّا الله﴾ ويقصد بقوله: ﴿والراسخون في العلم﴾، وأمّا على رأي من يقف عليه؛ فلا يجب التأويل، بل يجب أن يفوّض عليه الله تعالى وأن تصدق بأنّ كل ذلك من عنده، بناء على ما روي عَن أحمد بن حنبل ـ رضي الله عنه ـ قال: الاستواء معلوم وكيفيّته مجهول والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتنعات العقليّة ليس بدليل في حقّنا لأنّ علمه مفوّض إلى الله، وما علينا إلّا نصدق بأنّه من عند الله.

أقول: الكلام المنقول عن أحمد منسوب إلى مالك وعبارته هكذا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. (دفع الشبه عن الرسول ﷺ: ص ٤٩؛ الملل والنحل: ج ١، ص ٩٣).

الأمر الظاهر الذي يعرفه حامل عوامل عبد القاهر[1] مع جلالة شأنها ومناعة مكانها عندهم، فيكون عقيدتهم بلا دليل لمحض تقليد الظواهر كما هو شأن المشبهة وأشباههم.

وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا كان إثباته بالدليل النقلي متعذّراً؛ كان إثباته بالدليل العَقلي متعذّراً و مستحيلاً أيضاً، لأنّ الموقوف عَلى المحال محال، وكفاك تبصرة في هذا الباب ما قاله بعض الفضلاء من أنّ الله تعالى عظّم أمر الرؤية أكثر ممّا عظّم عبادة العِجل، لأنّ الله تعالى قال: ﴿...ثُمَّ اتخَذْتمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَـٰلِمُونَ * ثـمَّ عَـفَوْنَا عَنكُم...﴾[2] وقال: ﴿ [فـ]قالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...﴾[3]، عَفى عنهم باتّخاذهم العِجل شَريكاً له ولَم يعف عنهم ظلم طلب الرؤية فأهلكتهم بالصاعقة، لأنّ اتّخاذ العِجل إلٰهاً جهل بغير الله في استحقاقه، وطلب الرؤية جهل بالله، لأنّه صفة يقتضي الجسميّة والجهة، وهو متعال عَن صفات الأجسام.

نعم؛ الرؤية بمَعنى الكشف التام ممّا نقول به، وذهب إليه مَن أراد جعل المناقشة لفظيّة من متأخّري أهل السنّة، وهو المنقول عَن أمير المؤمنين وسيّد الوصيّين، وتواتر عن جمع كثير من المرتاضين، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام حين سئل عن رؤية

١. عبد القاهر بن عبد الرحمان النحوي أبوبكر الجرجاني، شيخ العربيّة، له: دلائل الإعجاز، ومختصر شرح الإيضاح، وكتاب العوامل المئة في النحو، وكتاب المفتاح، والعمد في التصريف، والجمل وغير ذلك، توفّي سنة إحدى وسبعين وأربعمئة، وقيل: سنة أربع وسبعين وأربعمئة. وكتاب العوامل كان من الكتب المتداولة للمبتدئين من الطلاب.

لاحظ: سير أعلام النبلاء: ج ١٨، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣، رقم ٢١٩؛ فوات الوفيات: ج ٢، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠؛ الكنى والألقاب للقمي (الجرجاني).

٢. سورة البقرة: الآيات ٥١ ـ ٥٢.

٣. سورة النساء: الآية ١٥٣.

ربّه، فقال: «**لا أعبدُ رَبّاً لم أره**». فقيل له: وكيف تراه؟ فقال عليه السلام: «**لا تُدركه العيون بمشاهدة العيان**[١]، **ولكن تدركه العقول**[٢] **بحقائق الإيمان**»[٣].

والحاصل أنّ هذا المطلب أشدّ ظهوراً لأُولي البصائر من الشمس لأُولي الأبصار؛ وكيف يتصوّر مؤمن عاقل أنّه سبحانه مع كونه لا يحوم حول حمى كبريائه أقدام أعالي العقول والأفهام، ولا ينال شامخ مجده وعلائه أبصار البصائر والأوهام، لا يرى بحاسة البصر الّتي تعجز عن إدراك كثير من المخلوقات والممكنات الكائنات في الجهالات والأقطار، بل هو سبحانه كما وصف نفسه: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾[٤]، وكلامه تعالى وكلام رسوله وأئمّته الأطهار مشحون بنفي الرؤية والأنكار على معتقديها أشدّ الأنكار، لكن العمي الصمّ الّذين لا يعقلون يجوّزون خلافه، بل يصرّحون[٥] بتجويز رؤية أعمى الصين بقّة أندلس، ويحملون ما ورد من الكتاب والسنّة ممّا يحتمل ذلك على ظاهره كما اعتقدت الظاهرية من الظواهر أنّ له تعالى يداً ووجهاً، إلى غير ذلك، ويتّخذون ذلك وأمثاله ديناً، قاتلهم الله؛ فقد اتخذوا دينهم لعباً ولَهواً وأضلّوا كثيراً وضلّوا عَن سواء السبيل، وقد غشيت غشاوة التعصّب قلوبَهم وأعينهم وآذانهم، فلهم قلوب لا يعقلون بها ولم أعين لا يبصرون بها

---

١. هذا هو الظاهر الموافق لساير المصادر، وفي النسخ: «الأعيان».

٢. في غالب المصادر: «القلوب».

٣. راجع: الكافي: ج ١، ص ٩٧، باب إبطال الرؤية، ح ٦ وص ١٣٩، ح ٤؛ التوحيد: ص ١٠٩، باب ٨، ح ٦ وص ٣٠٥، باب ٤٣، ح ١؛ أمالي الصدوق: م ٥٥، ح ١؛ الاختصاص: ص ٣٢٦؛ الإرشاد: ج ١، ص ٢٢٤؛ نهج البلاغة: خ ١٧٩؛ مجمع البحرين: «حقق»؛ ترتيب الأمالي: ج ١، ص ٢٤٧-٢٤٨، ح ٢٠٧.

٤. سورة الأنعام: الآية ١٠٣.

٥. المثبت من خ، وفي م: «بل يجوّزون».

ولهم آذان لا يسمعون بها، ختم الله على قلوبهم وَعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذابٌ أليم[١].

وإن أردت زيادة الاستقصاء في تحقيق مسألة الرؤية؛ فعليك بتعليقاتنا عَلى تفسير القاضي، فإنّك لو رأيتها رأيت نعيماً وملكاً كبيراً، هذا.

وأمّا ما أجاب به عن دليل عَدله (تعالى)[٢] من منع كون تصرّف المالك على الاطلاق في ملكه جوراً وظلماً، فهو أيضاً مكابرة صريحة؛ وإن وافقها فيه بمجرّد التقليد العلّامة الدواني من بحث القضاء والقدر من رسالته الجديدة في إثبات الواجب تعالى؛ حيث قال: ليس للعبد على الله تعالى حقّ حتّى يتوهّم في حقّه الظلم، بل هو الحاكم المطلق الفعّال لما يريد، انتهى[٣].

ووجه كونه مكابرة صريحة ظاهر، لأنّ العقل السليم حاكم بأنّ للحاكم أن يتصرّف في ملكه وعبيده ابتداءاً كيفما شاء[٤]، وأمّا بعد أمرهم بارتكاب مشقّة التكليفات واجتناب لذّات المعاصي وإرسال الرسل والوعد والوعيد؛ فتعذيب من أطاعه وتحمّل الشدائد طلباً لمرضاته وتعظيماً لرسله، وتكريم مَن عصاه والتذّ به

---

١. اقتباس من الآية ١٧٩ من سورة الأعراف والآية ٧ من سورة البقرة.

٢. من م.

٣. رسالة إثبات الواجب الجديدة، آخر الفصل ١٢ في القضاء والقدر (سبع رسائل للعلامة الدواني: ص ١٦٦).

في هامش نسخة م: قال السيّد السند الشريف المرتضى ﷺ: فأمّا [الثواب] فما نأبى ما يأتي بأنّ القول بالثواب تفضّل؛ بمعنى أنّ الله تعالى تفضّل بسببه الذي هو التكليف، ولهذا نقول: إنّه لا يجب على الله تعالى شيءٌ ابتداءً وإنّما يجب عليه ما أوجبه على نفسه، فالثواب ممّا [كان] أوجبه على نفسه بالتكليف وكذا التمكين والالطاف وكلّ ما يجلبه ويوجبه التكليف، [أمالي السيّد المرتضى: ج ١، ص ٣٤٤، وفي ط: ج ٢، ص ٢٠]. ولولا إيجابه له على نفسه بالتكليف لما وجب، منه.

٤. المثبت من م، وفي خ: «كيف شاء».

مخالفة لأمره وإهانة لرسله؛ قبيح بالضرورة، ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد، ولو جوّز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكليّة، وقد وافقنا الماتريديّة في ذلك حيث ردّوا على الأشعري في مسألة العَفو بأنّ احتجاجه على جواز عفو الله تعالى عن الكفر عقلاً، وتخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنّة عقلاً بأنّه تصرّف في ملكه فلا يكون ظلماً؛ إذ الظلم هو التصرّف في ملك الغير، مردود بأنّ الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن، ولهذا استبعد الله تعالى التسوية بينهما (بقوله)[١]: ﴿أم نَجعل الذين آمنوا وعَمِلوا الصالحات كالمفسدينَ في الأرضِ أم نَجعلُ المُتَّقينَ كالفُجّار﴾[٢]، ﴿أفنَجعل المُسلمينَ كالُمجرمين * ما لكم كيف تَحكُمُونَ﴾[٣]، ولأنّ تخليد الأولياء في النّار وتخليد الأعداء في الجنّة ظُلمٌ، والظُلم[٤] هو وَضع الشيء في غَير محلّه.

وقوله: ليس بظُلم؛ لأنّ الظلم هو التصرّف في ملك غيره.

قلنا: لا نسلّم ذلك، سلّمناه ولكنّ التصرّف في ملكه إنّما لم يكن ظُلماً إذا كان على وجه الحكمة، وأمّا إذا لم يكن عَلى وجه الحكمة يكون سَفَهاً وظلماً، ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسَفَه والكذب، لأنّها مُحالٌ على الله تعالى، وهذا واضح بيّن لا يرتاب فيه من استحقّ الخطاب، ولكن جَعَل الله على قلوبهم أكِنّةً من فَهم الصواب، وفي آذانهم وَقراً من استماع الخطاب، فَمَثلهم في قول[٥] الشاعر:

---

١. من م.
٢. سورة ص: الآية ٢٨.
٣. سورة القلم: الآية ٣٥و٣٦.
٤. المثبت من خ، وفي م: «إذ الظلم».
٥. في م: «من قول».

لقد أسمعتَ لو ناديتَ حيّاً ولكن لا حياةَ لمَن تُنادي
ونارٌ لو نفختَ بها أضاءَت ولكن أنت تنفخ في رماد[١]

قوله: وهذا أيضاً شاهدٌ إلى آخره، قال المولى التفتازاني: لأنّ النقل واقعٌ عَلى أنّ الدين عند (الله)[٢] الاسلام، والحكم بالتوحيد والعدل وغيرهما مؤكّدٌ لذلك، فيكون دين الإسلام هو العدل والتوحيد ليصلح هذا تأكيداً لذلك، ولا أدري ما قصد المصنّف من تكرير هذا الكلام، فإنّ أحداً من أهل الإسلام لم ينازع في أنّ التوحيد والعدل أساس الإسلام[٣]؛ لكن بمعنى أن الإله واحدٌ لا شريك له في الأُلوهيّة، وأنّه عَدلٌ في أفعاله لا ظلم منه أصلاً، ولم يدلّ الآيات والقرائنات[٤] إلّا على هذا، فأين هذا من التوحيد بمعنى نفي الصفات القديمة، والعدل بمعنى ثواب المطيع وعقاب العاصي وتفويض أفعال العباد إلى قدرتهم وإرادتهم، والشرور والقبائح إلى الشياطين وإثبات ما لا يُحصى من الخالقين، حتّى زعمت المحسوس أنّهم بَين بَين إذ لم يثبتوا إلّا اثنين، وأيّ فائدة لهم في تسمية طريقهم وطريقة الإسلام بالعدل والتوحيد بحسب اشتراك اللفظ، عَلى أنّ هذه تسمية من قبل أنفسهم لا غير، وأنّهم لو ارتقوا إلى السماء فليس

---

١. البيتان لكُثَيِّر عَزَّة في أبيات له يرثي صديقه خندقاً الأسدي، أوّلها:

عداني أن أزورك غير بغض مقامك بين مصفحة شداد

كان خندق الأسدي صديقاً لكثيّر وكان ينال من أبي بكر وعمر فقال يوماً: لو أنّي أصبت رجلاً يضمن لي عيالي بَعدي لقمت في هذا الموسم وتكلّمت أبا بكر وعمر، فقال كُثَيِّر: فللهِ عَليَّ عيالك مِن بعدك، قال: فقام خندق وسبّهما، فمال الناس عليه فضربوه حتّى أفضوه إلى الموت فحمل إلى منزله بالبادية فدفن بموضع يقال له «قنوني». وله قصائد يرثي فيها صديقه خندقاً الأسدي.

لاحظ: معجم البلدان: ج ٥، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩ «يبه» وص ٤٠٩ «قنوني».

٢. سقط من خ.

٣. المثبت من م، وفي خ: «أساس الكلام».

٤. المثبت من خ، وفي م: «والقرآن».

لهم إلّا المعتزلة من الأسماء، وإذا تحقّقت فعدلهم يبطل توحيدهم (لاستلزامه كثرة الخالقين، وتوحيدهم يبطل عدلهم)[١]. لاستلزام نفي الصفات نفي الأفعال على ما بيّن في موضعه، ولعَمري أنّ ما يلوح من كلامه[٢] من دلالة الآية من أنّ دين الإسلام هو التوحيد والعدل؛ هو طريقة الاعتزال المنافية لطريقة أهل الحقّ إن كان عن اعتقاد منه، فالرجل قليل البضاعة، وإن قصد بذلك تغليط العوام وتسليط الأوهام؛ فكثير الوقاحة، عصمنا الله وإيّاكم عن أمثاله بالنبيّ وآله، انتهى (كلامه)[٣].

وأقول: لا يخفى أن التكرار الذي أتى به المصنّف من باب «هو المسك ما كرّرته يتضوّع»[٤]، ومقصوده منه عَلى ما مرّ تقريره؛ أنّ المسَمّين بأهل السنّة والجماعة ليسوا من أهل العدل والتوحيد حقيقةً، وإنّما أهل ذلك مَن عَداهم من المعتزلة وما وافقهم من الشيعة الإماميّة كما ظهر سابقاً ويتبين لاحقاً[٥].

---

١. سقط من خ.
٢. المثبت من م، وفي خ: «في كلامه».
٣. من م.
٤. هذا المثل مصراع من بيت تمامه:

أعــد ذكــر نـعمان إنّ ذكــره ... هو المسك ما كرّرته يـتضوع

أورده في تاج العروس: ج ٥، ص ٤٢٦، «ض و ع»، والبيت منسوب إلى المهيار الديلمي.
٥. في هامش نسخة م: وقد يجاب بأنّ صفات الله تعالى عند الأشاعرة ليست عين الذات ولا غيرها، وفسّروا بغيرية يكون به الموجودين بحيث يتصوّر وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي ينفكّ أحدهما عن الآخر، والمقصود ايجاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فيتصوّر بينهما واسطة.
ورُدّ بأنّهم إن أرادوا إلّا انفكاك من الجانبين؛ انتقض بالعام والصانع تعالى، والعرض بدون المحل، وإن اكتفوا بجانب واحد يلزم أن يكون الجزء مغايراً للكلّ؛ ولم يقولوا به، ولا استحالة في وجود الجزء بدونه، وكذا يلزم المغايرة بين الذات والصفة مع تصريحهم بعدم المغايرة بينهما بجواز وجود الذات بدون الصفة، وأُجيب عن النقص بالعالم والصانع، بأنّ المراد بالانفكاك ما يعمّ الانفكاك في الوجود، والحيز وجود ⇦

وأمّا قوله: ولم يدلّ الآيات والقراءات إلّا على هذا، ففيه؛ انّ المصنّف لم يرد دلالة الآيات والقراءات المذكورة هاهنا إلّا عَلى مجرّد حصر دين الاسلام في اعتقاد العدل والتوحيد، وأمّا إشعاره بأنّ المعتقدين بحقيقة ذلك هم المعتزلة ونظائرهم دون مَن عداهم من المشبهة وأشباههم من المتسمّين بأهل السنّة القائلين بزيادة الصفات ورؤيته بحاسّة البصر، ونسبة الشّرور والقبائح والظلم والمعاصي إليه تعالى؛ فقد اعتمد[1] فيه على ظهوره ممّا حقّقه عند تفسير الآيات الأُخر من هذا الكتاب، والحاصل أنّ ظاهر كثير من الآيات قد دلّ على التوحيد بالمعنى الذي استند باثباته المعتزلة والإماميّة؛ وهو كون صفاته تعالى عين ذاته، بحيث إذا حقّق يرجع إلى نفي الصفات وإثبات نتائجها وثمراتها للذات.

وعلى العدل بالمعنى الذي تفرّد باثباته أيضاً وهو كونه تعالى غير فاعل للقبيح[2] ولا مخلّ بالواجب، ويتفرّع عليه خلق الأفعال وجزاء الأعمال، أمّا الأوّل فلأنّه كفّر النَصارى في قوله: ﴿لقد كفر الّذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة﴾[3]، وتكفيره إيّاهم ليس باثباتهم ذواتاً ثلاثة قائمة بأنفسها؛ لأنّهم لا يقولون به، بل لأنّهم أثبتوا ذاتاً موصوفة بصفات ثلاثة، فَمن أثبت ذاتاً موصوفة بثمان كان كفره أعظم وأغلظ بثلاث مرّات.

⇦انفكاك الصانع عن العالم في الوجود، وكذا الحي العالم عن الصانع. لا عن الحي؛ لاستحالة الحي الصانع تعالى... من التكلّف والنقص بالصفات فانّما صرحوا به عدم المغايرة بين الذات والصفات، واللازم لا مطلقاً، ويجوز انفكاك الذات عن الصفات اللازم.

وردّ الجواب المذكور بأن المعذور اللازم؛ وهو تعدّد القدماء؛ باق ولم يجد من تجديد اصطلاح في العربيّة فالوجه في دفع التكفير؛ ما قيل من أنّ الكفر من قال بالذوات القديمة، لا ذات وصفات قديمة، فتأمّل فيه، منه.

١. كتب تحته في نسخة خ بخط الأصل: «جواب أمّا».

٢. المثبت من خ، وفي م: «للقبح».

٣. سورة المائدة: الآية ٧٣.

والقول بأنّه تعالى (إنّما)[١] كفّر النصارى؛ لأنّهم أثبتوا صفات هي بالحقيقة ذوات، لأنّهم جوّزوا انتقال اقنوم العلم من ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه السلام، والمنتقل من ذات إلى ذات يكون قائماً بنفسه، فمع كونه غير مفيد لما هو المدّعى من إثبات كون الأقانيم الثلاثة ذوات، وإنّما يفيد كون اقنوم واحد ذاتاً، مردود بأنّه يجوز أن يكون مرادهم من الانتقال المعنى الذي يراد في قول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «**العلماء ورثة الأنبياء**»[٢]، وقولنا: «علم الولاية قد انتقل من المرتضى إلى الحسن عليهما السلام»، كيف ولو كان مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي؛ يلزم أن يكونوا معتقدين بأنّ الله تعالى بعد انتقال العلم منه صار جاهلاً، تعالى الله عنه عُلوّاً كبيراً، ولم يقل أحد من النصارىٰ بذلك، ولا نسَبَه إليهم أحدٌ من المسلمين، بل قد صرّح فخر الدين الرازي في تفسير سورة الفاتحة بعدم اعتقادهم للانتقال؛ حيث قال: إنّهم زعموا أنّ اقنوم الكلمة حالّة في ناسوت عيسى، ومع ذلك فهي صفة لله تعالى غير زائلة عنه، انتهى[٣].

وعَلى تقدير أن يكون مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي؛ فالظاهر أن يكونوا قائلين بانتقال الصفة كما قال جماعة من المسلمين بانتقال العرض، ضرورة أنّ القول بأنّ الحياة والعلم والوجود من الذوات؛ مستبعدٌ جدّاً، ولا يبعد أن يقال: إنّهم لمّا كانوا

---

١. من م.

٢. الكافي: ج ١، ص ٣٤، ح ١ من باب ثواب العالم والمتعلّم؛ أمالي الصدوق: م ١٤، ح ٩؛ ثواب الأعمال: ص ١٣١، ثواب طلب العلم، ح ١؛ عوالي اللآلي: ج ١، ص ٣٥٨، ح ٢٩، وج ٢، ص ٢٤١، ح ٩؛ سنن أبي داود: ج ٣، ص ٣١٧، ح ٣٦٤١؛ مسند أحمد: ج ٥، ص ١٩٦؛ سنن ابن ماجة: ج ١، ص ٨١، ح ٢٢٣؛ سنن الترمذي: ح ٢٦٨٢؛ مسند الشهاب: ج ٢، ص ١٠٣، ح ٩٧٥؛ فردوس الأخبار: ج ٣، ص ١٠١، ح ٤٠٣٣؛ كنز العمال: ح ٢٨٦٧٩ و٢٨٧٤٦ و٢٨٨٢٣.

٣. التفسير الكبير: ج ١، ص ٣٩، في المسألة ١٢ من الباب الثاني «في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها».

جاهلين بمسألة التوحيد؛ أمكن أن يكونوا جاهلين أيضاً بعدم انتقال الصفات والأعراض. وأيضاً القول باستحالة انتقال الصفة قياساً إلى صفات الممكنات؛ من قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل عند الأشاعرة كما عرفت.

وأمّا الثاني؛ فلدلالة كثير من ظواهر الآيات عليه؛ كقوله تعالى ردّاً على مَن أسْنَد القبيح[١] إلى تعالى: ﴿وَإذا فَعَلوا فاحِشَة قالوا وَجَدنا عليها آباءَنا والله أمرنا بها قُل إنّ الله لا يأمر بالفَحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون * قُل أمَرَ رَبّي بالقسط﴾[٢]، وقال: ﴿إنّ الله يأمر بالعَدل والإحسان وإيتاء ذي القُربىٰ ويَنهى عَن الفَحشاء والمنكر والبغي﴾[٣]، وأمثال ذلك كثيرٌ.

وقال تعالى للإشعار بخالقيّة عباده لبعض الأفعال: ﴿[فـ]تبارك الله أحسن الخالقين﴾[٤] و﴿من عمل صالحاً فلنفسه﴾[٥]، و﴿الّذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾[٦]، إلى غير ذلك من الآيات، وصَرف هذه الآيات عَن ظاهرها بعد تسليم وجود الآيات الاخر المعارضة لها؛ إنّما يصحّ عند اعتضادها بالدليل العقلي، ومن البيّن أنّ إقامة الأشاعرة الدليل العقلي على إثبات زيادة الصفات ونفي أفعال

١. المثبت من خ، وفي م: «القبح».
٢. سورة الأعراف: الآية ٢٨ ـ ٢٩.
٣. سورة النحل: الآية ٩٠.
٤. سورة المؤمنون: الآية ١٥.
٥. سورة فصّلت: الآية ٤٦.
٦. سورة البقرة: الآية ٢٥، ٢٧٧؛ آل عمران: الآية ٥٧؛ النساء: الآية ١٧٣؛ المائدة: الآية ٩، ٩٣؛ يونس: الآية ٤، ٩؛ هود: الآية ٢٣؛ الرعد: الآية ٢٩؛ إبراهيم: الآية ٢٣؛ الكهف: الآية ٣٠، ١٠٧؛ مريم: الآية ٩٦؛ الحج: الآية ١٤، ٢٣؛ الشعراء: الآية ٢٢٧؛ الروم: الآية ١٥، ٤٥؛ لقمان: الآية ٨؛ السجدة: الآية ١٩؛ سبأ: الآية ٤؛ ص: الآية ٢٤، ٢٨؛ فصّلت: الآية ٨؛ الشورى: الآية ٢٣، ...

العباد أصعب من خَرط القتاد[١]؛ كما لا يخفى على مَن تتبّع وأجاد.

وما احتجّ به العدليّة على المذهب المنصور (فهو)[٢] في التطوّع والظهور كالنور على شاهق الطور، حتّى أنّ فخر الدّين الرازي مع تصلّبه في العصبيّة وتحامله على المعتزلة والإماميّة؛ لمّا عَجَز عَجْز الإماء الهنديّة عن إثبات مطلب الأشعريّة بالأدلّة العقليّة، حاول محاكمة رافعة لخجالته، حافظة لماء وجه مَن هو في حبالته، فقال في تفسيره الكبير: إنّ إثبات الإله يقتضي الجبر، وإرسال الرسل يستدعي القدر، انتهى[٣].

وربما رام الأشعري[٤] مهرباً للتخلّص عن الجبر المحض ونسبة القبيح إليه تعالى، فسلك طريق الكسب[٥] فلم ينته إلى مَلجأ، فإنّه إن أسند إلى العباد شيئاً بطل أصله وإلّا جاء الجبر، فرجع من طريقه المعوج المشحون بالآفة، ولم يستفد طائلاً سوى

---

١. القتاد شجر له شوك أمثالُ الإبَر وله وُرَيقَة غبراء وثمرة تنبت معها غبراء كأنّها عجمة النَوى. (لسان العرب: ج ٣، ص ٣٤٢، «قتد»).
وخرطت الورق مِن بابَي ضرب وقتل، حتته من الأغصان، وهو أن تقبض على أعلاه ثمّ تمرّ يدك عليه إلى أسفله. (مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٤٥).

٢. سقط من خ.

٣. التفسير الكبير

٤. كتب في نسخة خ فوقه بخط الأصل: «يريد أبا الحسن الأشعري».

٥. الكسب على ما قاله بَعض الأشاعرة معناه خَلق الله تعالى الفعلَ عقيب إختيار العبد الفِعلَ وعدم خلق الفعل عقيب اختياره العدم، فمعنى الكسب إجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد.
وقال بعضهم: معنى الكسب أنّ الله يخلق الفعل من غير أن يكون للعبد فيه أثر البتّة، لكن العبد يؤثّر في وصف كون الفعل طاعة أو معصية، فأصل الفعل من الله تعالى، ووصف كونه طاعة أو معصية من العبد.
انظر: المغني للقاضي عبد الجبار: ج ٨، ص ٨٣؛ شرح جمل العلم والعمل للسيّد المرتضى: ص ٩٥ـ٩٦؛ كشف المراد للعلّامة الحلّي: ص ٢٠٨، وفي ط: ص ٢٣٩، وفي ط: ص ٤٢٣ وما بعده، في المسألة ٦ من الفصل ٣ من المقصد ٣؛ دلائل الصدق للمظفر: ج ١، ص ٥٣٤؛ إحقاق الحق للقاضي نور الله الشهيد: ج ٢، ص ١٢٦ ـ ١٤١؛ موسوعة كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون: ج ٢، ص ١٣٦٢ ـ ١٣٦٣.

طول المسافة[١].

وما ذكره العلّامة الدواني في رسالته بما حاصله: انّه يلزم الجبر على تقدير تأثير قدرة العبد أيضاً، ضرورة أنّ قدرة العبد وإرادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط اتّفاقاً، فمردود بأنّ الاتّفاق فيما ذكر مسلّم، لكن لا يلزم من كون آلة العبد من الله تعالى؛ أن يكون فعله منه، ولو كان كذلك لكان تفرق الاتّصال من النجّار بواسطة المنشار فعل الحداد لا النجار وذلك باطل بالضرورة[٢]، وغاية ما يتخيّل من ذلك، أي من كون القدرة والإرادة من الله تعالى هو الايجاب، وأمّا الجبر فلا، ويدفع الايجاب المتوهّم بأنّ كون آلة فعل العبد الّتي هي القدرة والإرادة من الله (تعالى)[٣] مسلّمٌ، إلّا أنّ فعل العبد تابع لداعيه وإرادته، فيكون باختياره، لأنّا لا نريد بالاختيار إلّا هذا القدر، أي كون الفعل مسبوقاً بالقصد والإرادة، فلا يكون ايجاباً، لأنّ الإيجاب عبارة عن عدم تخلّف الفعل عن الفاعل بشرط أن لا يكون له قصد وداع وإرادة إلى صدور الفعل كصدور الحرارة من النّار والرطوبة من الماء، وليس فعل العبد كذلك؛ لأنّه تابع لقصده وداعيه، وبعد ظهور كون فعله تابعاً لداعيه أن سمّوه إيجاباً لكون الآلة من الله؛ لكان[٤] منازعة في التسمية، فلا يجديهم نفعاً.

وبوجه آخر نقول: إنّ كون فِعْل العبد واجباً بالغير لا ينافي كونه اختيارياً في نفسه، وأن لا يكون كحركة الجماد، وهو المراد.

---

١. في هامش نسخة م: والحاصل أنّ الكسب أيضاً فعل الله تعالى بناءاً على المقرّر عندهم من أنّه لا فاعل في الوجود إلّا أنّه فيلزم الخيَر المحض، والمدح والذمّ باعتبار المحلية باطل، إذ لا اختيار للعبد فيها، فلا وجه للمدح والذم باعتبارها كما لا وجه لذم الجماد باعتبار أوّل تجدد. فافهم.

٢. في م: «باطل ضرورة».

٣. ليس في م.

٤. في م: «كان».

والحاصل، أنّ الله تعالى خلق العبد مختاراً في أفعاله، لكن لمّا أراد أن يَفعل باختياره فِعل كذا لم يمكنه أن لا يفعله[١]. فالمآل بالآخرة، وإن كان إلى نوع من الجبر؛ إلّا أنّ الجبر بهذا المعنى غير منكر، وإنّما المنكر الجبر بمعنى أن لا يكون لِقدرة العبد أثر في فعله بوجه (ما)[٢]. وأمّا بمعنى أن يكون فعل العبد مستنداً إليه باعتبار ما لَه من القدرة والاختيار فيه بحكم البديهة[٣]، وإلى الله تعالى باعتبار خلقه (العبد)[٤] وإيجاده إيّاه مع ما له من القدرة والإرادة؛ فهو الجبر المتوسّط الذي يقتضيه الرأي الصائب وأخبر عنه مولانا الصادق عليه السلام بقوله: **«لا جَبر ولا تفويض، ولكن أمر بَين أمرين»**[٥]. فتأمّل.

ولا يبعد أن يقال أيضاً أنّ تعلّق القدرة والإرادة إلى الفعل؛ أي جعلهما متعلّقاً به وصرفهما من العبد لا من الله تعالى، ويمنع أنّ تعلّق الإرادة منبعثاً من مجرّد تصوّر الملائم واعتقاد النَفع الذي يلقيهما الله تعالى في قلب العبد كما ذكره العلّامة الدواني في رسالته المشهورة المعمولَة في خلق الأعمال، ولِمَ لا يجوز أن يكون منبعثاً عن ذلك مع أمر اعتباري كان منشأه العبد الموجد للفعل، وذلك الأمر الاعتباري أيضاً منشأه العبد (أو غيره لأمر اعتباري آخر منشأه العبد أو غيره)[٦] وهلّم جرّا، والتسلسل في الأمور الاعتباريّة ممّا لا يبال بارتكابه. فتدبّر. وإذا كان الأمر عَلى ما وصفناه؛ فلا

١. المثبت من م، وفي خ: «لا يَفعل».
٢. من م.
٣. المثبت من خ، وفي م: «بحكم فيه البديهة».
٤. من خ.
٥. الكافي: ج ١، ص ١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١٣؛ التوحيد: ص ٣٦٢، باب ٥٩، ح ٨.
٦. من م.

محالة يجب حفظ ظواهر الآيات الّتي استدلّ بها العدليّة لمعاضدتها بـالأدلّة العـقليّة وصرف الآيات الّتي تمسّك بها الأشعريّة لمخـالفتها أدلّة العدليّة كما تـقرّر في الكـتب الأُصوليّة وصرّح به القاضي الاموي من الشافعيّة في بحث تنزيه الله تعالى عن الجهة والجسميّة، حيث قال في لبابه: إنّ الظواهر النقليّة إذا عارض[1] الدلائل العقليّة، لم يُمكن تصديقها ولا تكذيبها، فيتعيّن تَصديق العقل وتَفويض علم النقل إلى الله تعالى والاشتغال بتأويل الظواهر، انتهى، هذا.

وأمّا ما ذكره في العلاوة[2] من أنّ تسمية المعتزلة بأهل التوحيد والعدل تَسمية مِن قبل أنفسهم لا غير، فالجواب أنّه لا مشاحّة في أصل وضع الأسماء لما قيل من أنّها تنزل من السماء، وإنّما يتأتى المناقشة في دعوي موافقتها لمسمّياتها في المعنى، فكما[3] أنّ المسمّين بأهل السنّة من الأشعرية والماتريديّة وسلفهم الحشويّة[4] يـناقشون في إطلاق اسم أهل العدل والتوحيد حقيقة عـلى المـعتزلة والإمـاميّة، كـذلك هـؤلاء يتنازعون مع المتسمّين بأهل السنّة في استحقاقهم للتسمية بأهل السنّة والجماعة بمعنى سنّة النبيّ ﷺ وجماعة صحابته المرضيّة، بل يقولون: نحـن أهـل السـنّة والجـماعة بالمعنى المذكور حقيقة، وأمّا المتسمّين بذلك؛ فهم أهل السنّة والجماعة بالمعنى الذي

١. المثبت من خ، وفي م: «عارضت».
٢. المثبت من م، وفي خ: «العداوة».
٣. في م: «كما».
٤. الحشو في اللغة ما تملأ به الوسادة ونحوها، وفي الاصطلاح هو الزائد الذي لا طائل تحته، وسمّى الحشويّة حَشويّة؛ لأنّهم يحشون الأحاديث الّتي لا أصل بها في الأحاديث المرويّة عن الرسول الأكرم ﷺ، أي يدخلونها فيها وهي ليست منها، وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه، وإنّ الله تـعالى مـوصوف عندهم بالنفس واليد والسمع والبصر، وإنّهم أجازوا عَلى رَبّهم المـلامسة والمـصافحة، وأنّ المسـلمين المخصلين يعانقونه في الدنيا والآخرة إن بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الاخلاص والاتّحاد المحض. (الملل والنحل: ج ١، ص ٩٦؛ المقالات والفرق: ص ١٣٦، تعليق الدكتور محمّد جواد مشكور).

كان منظورهم في أصل وَضَعه؛ وهو كونهم من أهل سنّة معاوية وجماعة يزيد كما صرّح به مِن أهل السير من تريد[١]، ولا يزال كان هذا المعنى منظوراً لهم في أيّام دولة الشجرة الملعونة الأُمويّة، ولمّا انتهت النوبة إلى بني العبّاس من الدوحة الهاشميّة خافوا منهم وأوّلوا تسميتهم المذكورة بكونهم من أهل سنّة النبيّ ﷺ وجماعة الصحابة، ولقد أشار المصنّف إلى ما ذكرناه في بَعض أشعاره عند تفسير بَعض الآيات النافية للرؤية حيث قال:

لجماعة سمّوا هواهم سنّة وجماعة حُمُرٌ لعمري مؤكفة

قد شبّهوه بخلقه وتخوّفوا شنع الورى فتستّروا بالبلكفة[٢]

---

١. قال ابن طاوس في الطرائف؛ ص ٢٠٥: ومن طرائف أُمورهم بعد هذا كلّه أنهم يسمّون أنفسهم أهل السنّة والجماعة، وقد اختلفوا بينهم أشدّ اختلاف وكفّر بعضهم بعضاً وعملوا في شريعتهم بما أحدثوه من الآراء والقياسات، وقد تقدّم بعض ذلك فيما سلف من الروايات، مع أنّني رأيت في كتبهم ما يدل على هذا الاسم وسببه؛ فمن ذلك ما ذكره ابن بطّة في كتابه المعروف بالابانة أنّه قال: الحجّاج سمّى السنة الجماعة وكانت سنة أربعين لأن كان الاجتماع عَلى معاوية.

ومن ذلك ما ذكره الكرابيسي ـ وهو من أهل الظاهر ـ فقال: إنّما سمّى هذا الاسم يزيد بن معاوية لمّا دخل رأس الحسين عليه السلام وكان كلّ من دخل الباب سمي سنّياً.

ومن ذلك ما ذكره الشيخ العسكري في كتاب الرواجز ـ وهو من علماء السنّة ـ إنّ معاوية سمّى ذلك العام عام السنّة.

ومن ذلك ما ذكر ابن عبد ربّه في كتاب العقد قال: لما صالح الحسن معاوية سمى ذلك العام عام الجماعة.

وانظر: الاصابة: ج ٦، ص ١٢٠، ترجمة معاوية بن أبي سفيان (٨٠٨٧)، وفي ط: ص ١٥٢ (٨٠٧٤)؛ البداية والنهاية: ج ٦، ص ٢٢٥؛ تاريخ ابن خلدون: ج ٢، ص ١٨٧، وفي ط: ج ٤، ص ١١٤٠.

٢. الكشّاف: ج ٢، ص ١٥٦، في تفسير قوله تعالى ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا...﴾: الآية ١٤٣ من سورة الأعراف.

والبلكفة؛ يعني بلاكيف، أي أنّهم خافوا تشنيع الناس عليهم فتستّروا بقولهم: إنّه يرى بلاكيف. (هامش الكشاف: ج ٢، ص ١٥٦).

وبالجملة لو فتح باب القول بأمثال ما ذكره المولى المذكور من أنّ التسمية بأهل العدل والتوحيد تسمية من قبل أنفسهم لا غير، وأنّهم لو ارتقوا إلى السماء فليس لهم إلّا المعتزلة من الأسماء، فللعدليّة أن يقولوا: إنّ تسمية مَن خالقنا بأهل السنّة والجماعة تسمية من تلقاء أنفسهم وأنّهم لو عضّوا الأرض بالنواجذ فليس لهم إلّا اسم التسنّن بالمعنى الذي لا يرضى به الماجد، وأمّا تسميتنا بالمعتزلة؛ فممّا لا نتحاشى عنه بل نفتخر به، لاشعاره بمفارقة رئيسنا ومقدّمنا واصل[1] عن أصول الحسن

١. واصل بن عطاء، أبو حذيفة المخزومي مولاهم البصري الغزّال، وقيل ولاؤه لبني ضبة، وقيل: لبني هاشم، مولده سنة ثمانين بالمدينة، وكان يلثغ بالراء غيناً، فلاقتداره على اللغة وتوسّعه يتجنّب الوقوع في لفظة فيها راء، كما قيل:

ويجعل البرّ قمحاً في تصرّفه ... وخالف الراء حتّى احتال للشعر
ولم يُطق مطراً والقول يعجلُه ... فعاذ بالغيث إشفاقاً على المطر

وقيل: إنّ رجلاً قال له: كيف تقول أسرج الفرس؟ قال: ألبد الجواد.
وقال له آخر: كيف تقول: ركب فرسه وجرّ رمحه؟ قال: استوى على جواده وسحب عامله.
وكان واصل ممّن لقي أبا هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفيّة وصحبه وأخذ عنه.
وهو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، طرده الحسن عن مجلسه لمّا قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر، فانضمّ إليه عمرو واعتزلا حلقة الحسن، فسُمّوا المعتزلة، قيل: عُرِف بالغزّال لتردّده إلى سوق الغزل ليتصدّق على النسوة الفقيرات، مات سنة إحدى وثلاثين ومئة.
وواصل هو أوّل مَن أظهر المنزلة بين المنزلتين، لأنّ الناس كانوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال، كانت الخوارج تسمّيهم بالكفر والشرك، والمرجئة تسمّيهم بالايمان، وكان الحسن وأصحابه يسمّونهم بالنفاق، فأظهر واصل القول بأنّهم فسّاق غير مؤمنين ولا كفار ولا منافقين.
وكان عمرو بن عبيد من أصحاب الحسن وتلاميذه، فجُمع بينه وبين واصل ليناظره فيما أظهر من القول بالمنزلة بين المنزلتين، فناظرا في ذلك فغلب واصل عليه، فقال له عمرو بن عبيد: ما بيني وبين الحقّ عداوة، والقول قولك، فليشهد عليّ مَن حضر أنّي تارك المذهب الذي كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة، قائل بقول أبي حذيفة في ذلك، وأنّي قد اعتزلت مذهب الحسن بن أبي الحسن

⇦

البَصري الحَشوي المرائي الباطل(١)؛ على طبق اعتزال إبراهيم عليه السلام عَن قومه بـقوله:

⇦في تسمية مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة بالنّفاق.

وقيل: إنّ قتادة بعد موت الحسن البصري كان جلس مجلسه، وكان هو وعمرو بن عبيد جميعاً رئيسين متقدّمين في أصحاب الحسن، فجرت بينهما نفرة، فاعتزل عمرو مجلس قتادة، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن، فكان قتادة إذا جلس مجلسه سأله عن عمرو وأصحابه فيقول: ما فعلتِ المـعتزلة؟ فسمّوا بذلك.

لاحظ: أمالي المرتضى: ج ١، ص ١٦٣؛ معجم الأدباء: ج ١٩، ص ٢٤٣؛ سير أعلام النبلاء: ج ٥، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥، (٢١٠)؛ تاريخ الإسلام: ج ٥، ص ٣١٠، وفي ط: ص ٥٥٨، وفيات ١٢١ ـ ١٤٠؛ ميزان الاعتدال: ج ٧، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩، رقم ٩٠٦٨.

١. أبو سعيد الحسن البصري بن أبي الحسن يسار مولى زيد بن ثابت الأنصاري، أمّه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبيّ صلى الله عليه وآله، المولود في خلافة عمر لسنتين يقيتا من خلافته والمتوفى سنة ١١٠ هـ. قال المحدث القمي في الكنى والألقاب في عنوان البصري: كان الحسن أحد الزهاد الثمانية، وكان يلق الناس بما يهوون ويتصنّع للرئاسة.

وقال ابن حجر في تقريب التهذيب: ج ١، ص ٢٧٠، رقم ١٢٢٧: كان يرسل كـثيراً ويـدلّس، قـال البزّار: كان يروي عن جماعة لم يسمع منهم فيتجوّز ويقول: حدّثنا وخطبنا...

وقال الألباني في ارواء الغليل: ج ٢، ص ٨٨:... فإنّه كان يدلّس كما قال الحافظ وغيره. وفي ص ٢٨٨: انّ الحسن البصري مع جلالة قدره كان يدلّس.

وفي الخرائج والجرائح للراوندي: ج ٢، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨، ح ٨ من فصل في أعلام أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ علياً رأى الحسن البصري يتوضّأ في ساقية فقال: أسبغ طهورك يا كفتي ـ وهو اسم سمّته أمّه بذلك فلم يعرف ذلك أحد حتّى دعاه به عليّ عليه السلام ـ. قال: لقد قتلت بالأمس رجالاً كانوا يسبغون الوضوء.

قال: وإنّك لحزين عليهم؟ قال: نعم. قال: فأطال الله حزنك!

قال أيوب السختياني: فما رأينا الحسن قطّ إلّا حزيناً، كأنّه يرجع عن دفن حميم، أو كأنّه خَربندَج ضلّ حماره، فقلنا له في ذلك، فقال: عمل فيّ دعوة الرجل الصالح.

وروى الكليني في الكافي: ج ٤، ص ٧٩٧ عن تلميذه ابن أبي العوجاء أنّه لما قيل له: لِمَ تركتَ مذهب صاحبك ودخلت فيما لا أصل له ولا حقيقة؟ قال: إنّ صاحبي كان مخلطاً، كان يقول طوراً بالقدر وطوراً بالجبر، وما أعلمه أعتقد مذهباً دام عليه.

⇦

﴿وأعتزلكم وما تَدعون﴾[1]، نعم لو كان مدلول ذلك الاسم اعتزالنا عن الحقّ ورفضنا للصدق؛ لتوجّه العار وحقّ علينا الفرار.

وأمّا ما ذكره هذا الفاضل من أنّ عدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين، وتوحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الأفعال؛ فغلطه ظاهر الفساد، ولا يذهب على من له أدنى مسكة من الفهم والسداد، لظهور أنّ كثرة الخالق بالمعنى الذي يكون مشكّكاً في أفراده مع ثبوت جوازها بما مرّ من قوله سبحانه ﴿[فـ]تبارك الله أحسن الخالقين﴾[2]، إنّما ينافي التوحيد لو كان مستلزماً لاثبات خالق سوى الله غير محتاج في الوجود إليه تعالى، أمّا إذا قلنا بأنّ الخالق عَلى الاطلاق هو الله الواحد الأحد، ووجود سائر الخالقين واقتدارهم عَلى تفاوت مراتبهم مستندة إليه تعالى؛ فلا منافاة، وكذا نفي الصفات (إنّما يستلزم نفي الأفعال إذا أريد بنفي الصفات)[3] وما يقوم مقامها في ترتب آثارها عليه، وأمّا إذا أريد بذلك نفي زيادة الصفات واثبات كونها متّحدة مع الذات في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم، بمعنى حصول نتائج تلك الصفات وثمراتها من الذات وحدها كما صرّحوا به؛ فلا ينافي التوحيد، بل يحقّقه كما لا يخفى، لأنّ الذات المقدّسة لمّا كانت في غاية الكمال والاستغناء لم يحتج في كشف الأشياء عليه إلى زيادة علم، ولا في ايجادها إلى قيام قدرة، ولا في تخصيصها بوقت دون وقت إلى انضمام إرادة، وهكذا الكلام في سائر الصفات.

ولعمري أنّ ما يلوح في كلامه من المغالطة إن كان عن اعتقاد منه؛ فالرجل قليل

⇦ ورواه أيضاً الصدوق في الفقيه: ج ٢، ص ٢٤٩، ح ٢٣٢٥؛ والعلل: ج ٢، ص ٤٠٣، باب ١٤٢، ح ٤؛ والأمالي: م ٩٠، ح ٤؛ والتوحيد: ص ٢٥٣، ح ٤؛ والمفيد في الارشاد: ص ٢٨٠.

١. سورة مريم: الآية ٤٨.

٢. سورة المؤمنون: الآية ١٥.

٣. من م.

البضاعة، وإن قصد بذلك تغليط العوام وتسليط الأوهام فكثير الوقاحة، عصمنا الله وإياكم عَن أمثاله، بالنبيّ وآله[١].

تكملة: ثمّ بعد ما حال الحول وانتشر ما سنح لي من مراتب القول، وقع نظري في هذا المقام من تفسير فخر الدين الرازي المتسمّى بالامام، وظهر من كلامه أنّه الذي شجّع التفتازاني لتسالى المتحيّر في آراء نفسه اللّوامة عَلى إساءة الأدب بالنسبة إلى ذلك العلم والعلّامة، فأردت تكميل الكلام وارادف حال المأموم بحال الإمام ليفصح لذوي الأفهام أن ما يصفو به من الشتم والملام يعود إلى لحيتهما، ويقود إلى وهن نحلتهما، فأقول:

قال الرازي: قد خاض صاحب الكشاف هاهنا في التعصّب للاعتزال وزعم أنّ الآية دالّة على أنّ الإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسكين بعيداً من معرفة هذه الأشياء، إلّا أنّه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف، وزعم أنّ الآيات[٢] دالّة على أن مَن أجاز الرؤية و[٣]ذهب إلى الجبر؛ لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، والعجب أنّ أكابر المعتزلة وعظماءهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على أنّه لو كان (الله تعالى)[٤] مرئياً لكان جسماً، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير

١. إلى هنا تمّت مخطوطة مكتبة الفاضلي بخوانسار الّتي رمزناها بـ«خ»، وكتب بعده: «تمّت الرسالة النفيسة الموسومة بمونس الوحيد تصنيف المولى الرشيد السديد؛ أعني قاضي نور الله الشوشتري ـ أعلى الله مقامه ـ في أرض الغري.

وانظر المقدّمة.

٢. في الأصل: «الآية».

٣. في الأصل: «أو».

٤. ليس في الأصل.

جامع عقلي قاطع، فهذا المسكين الذي ما شمّ رائحة العلم من أين وجد ذلك، وأمّا حديث الجبر؛ فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يُعنيه، لأنّه لمّا اعترف بأنّ الله تعالى عالم بجميع الجزئيات واعترف بأنّ العبد لا يمكنه أن يقلّب علم الله (تعالى)[1] جَهلاً؛ فقد اعترف بهذا الجَبر، ومن أين هو والخوض في [أمثال] هذه المباحث، انتهى[2].

وأقول: فيه نظر، إذ على تقدير تسليم أنّ أكابر المعتزلة لم يجدوا دليلاً قاطعاً على امتناع الرؤية على الله تعالى، فقد وجد أكابر الاماميّة على ذلك أدلّة قاطعة كما ذكرنا بعضها سابقاً، وبعضها مذكور في كتبهم الكلاميّة، وحيث كان المعتزلة متوافقان في الأصول على زعم أهل السنة، فليعتبر استدلال أحدهما على ذلك الأصل بمنزلة استدلال الآخر به ليزول تعجّبه، لكنّ التعجّب من هذا الرجل المشكّك المغالط المسمّى بالامام؛ حيث اعترف عند تقرير مسألة الرؤية من كتابه «الأربعين» أربع مرّات بعجزه عن امام الدليل العقلي على جواز الرؤية حتّى اضطرّ إلى ارتكاب عار الفرار عن مذهب شيخه الأشعري إلى مذهب الماتردي كما نقلنا عنه سابقاً، ثمّ يجيء ويعترض هاهنا على أكابر المعتزلة بأنّه على زعمه لم يجدوا على امتناع الرؤية دليلاً ولا مرشداً وسبيلاً، ولعلّه لم يسمع في الأمثال السائرة أنّ مَن كان بيته من الزجاجة لا يرجم النّاس بالحجارة، ومَن كان ثوبُه من الكاغذ لا يرشّ الناس بالماء.

وأمّا ما ذكره من إنكار الاستدلال بالشاهد على الغائب؛ فهو من قبيل الشَعير، يؤكل ويذمّ كما تقدّم بيانه على وجه أتمّ.

وأمّا ما ذكره من أنّ خوض صاحب الكشّاف في حديث الجبر خوض بِما لا

---

١. ليس في المصدر.

٢. التفسير الكبير للفخر الرازي: ج ٤، ص ٢٢٤، في تفسير الآية ١٨ من سورة آل عمران.

يعنيه؛ فهو خوض فيما لا يعنيه؛ لأنّ اعتراف ذلك العلّامة الجبر بعلم الله تعالى بالجزئيّات؛ لا يستلزم اعترافه بالجبر كما توهّمه عن غاية جهله بحقيقة علمه تعالى، وذلك لأنّ العلم تابع المعلوم حكاية عنه ومثال له غير مؤثّر فيه، إذ لو أثر علم الله تعالى باختيار الكافر للكفر مثلاً في وقوع الكفر وكان سبباً له كما زعمه هذا الامام المشكّك وسائر أهل نحلته من الأشاعرة؛ لكان علمه بأنّه ينزل المطر في الربيع مثلاً باختياره مؤثّراً في وقوع المطر في الربيع مثلاً، وذلك محال لم يقل به أحد من المسلمين، ولَنِعمَ ما قيل:

علم اَزَلی علّت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود[1]

وأمّا ما ذكره آخراً تعريضاً للعلّامة الزمخشري بأنّه أين هو والخوض في هذه المباحث إلهاماً منه أنّه أهل لذلك دونه؛ إنّما صدر عنه لاغتراره بقوم حفوا من حوله وألقوا السمع إلى قوله وصدّقوه في كلّ هذيان وهذر وصوّبوه في كلّ ما يأتي ويذر لملاحظة تقرّبه لسلطان تلك الأيّام وايذانه للمحصّلين بالشتم والملام، وإلّا فهو بعيد عن أهل التحقيق بمراحل، ولم يخرج عن غَمرة التشكيك إلى ساحل، أورد على حكماء الإسلام ومَن خالفه من علماء الإسلام شبهاً واهية وشكوكاً مموّهة لا يخفى على الأفاضل الكرام ولا يروج على الناقدين من ذوي الأفهام، لم يحصل شيئاً من سرائر الحكماء المتألّهين، ولم ينل مكنون أصول علماء الدّين؛ بل اشتغل طول عمره لانتحال أقاويل النّاس وجمعها وتلفيقها، وايجازها مرّة وبسطها أخرى، والتصرّف فيها بالعبارات والتغييرات من ورقة إلى ورقة، ومن مسودّة إلى أخرى، طلباً للجاه

---

١. هذا البيت منسوب إلى الحكيم نصير الدين الطوسي ﷺ، أنشده في ردّ الرباعية المنسوبة إلى عمر الخيّام:

من مَی خورم و هر که چو من اَهل بود مَی خوردن من به نزد او سهل بود
مَی خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر مَی نخورم علم خدا جهل بود

وقيل إنّ قائل الرباعية هو سراج القزويني، والمجيب عنها عزّ الدّين الكرجي.

الوَهمي والترأس الخيالي، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل، أو يرجع في البحث إلى حاصل، بل لم يذق طعم العلوم، ولم يشمّ من المعالي إلّا ما هو مدحور ملوم، ومن لم يصوّبني في هذا الكلام والعتاب والملام فليطالع صحيفة أحوال هـذا الإمـام مـن «تاريخ الحكماء» للمحقّق الشهرزوري[1]، والسلام.

---

١. نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، ط حيدر آباد ١٣٩٦هـ: ج ٢، ص ١٤٤ ـ ١٥٠، رقم ٨٠.

وأمّا مؤلف الكتاب فهو شمس الدين محمّد بن محمود الشهرزوري الحكيم، كان حيّاً سنة ٦٧٨، من تصانيفه: «الرموز والأمثال اللاهوتية» في مجلّد كبير، «الشجرة الإلهيّة»، «نزهة الأرواح ورَوضة الأفراح في تاريخ الحكماء»، «التنقيحات شرح التلويحات» في الحكمة.

(هدية العارفين: ج ٢، ص ١٣٦؛ معجم المؤلفين: ج ١١، ص ٣٢٠).

وينقل عن كتابه «تاريخ الحكماء» حاج خليفة في مطاوي كشف الظنون كما في ج ١، ص ٢٥٨ «بهجة التوحيد لعضد الدين»، وص ٧٧٢ «ديوان أبي العبّاس»، وص ٨٤٧ «رسالة في أقسام الموجودات وتفسيرها»، ج ٢، ص ١٠٨٣ «صنوان الحكمة لأبي جعفر.. بن بابويه ملك سجستان».

وقال العلّامة الطهراني: تاريخ الحكماء لشمس الدين الشهرزوري ينقل عنه في الروضات. (ذيل كشف الظنون: ص ٢٥).

وقد طبع الكتاب في مجلّدين بحيدرآباد.

وهذا الكتاب ترجم بالفارسيّة، ترجمه آقا ضياء الدين الدرّي وطبع بايران باسم «كنز الحكمة» في مجلّدين. «الذريعة: ج ٤، ص ٨٦، (٣٨٠)».

وله ترجمة أخرى بالفارسيّة لمقصود عليّ التبريزي، ترجمه بأمر السلطان نور الدين محمّد سليم جهانگير في سنة ١٠١١. «الذريعة: ج ٢٦، ص ١٢٩، (٦٣٢)».

أقول: هذا الترجمة مطبوعة طبعت في سنة ١٣٦٥هـ.ش رأيت نسخة منها.

تفسير سورة الإخلاص

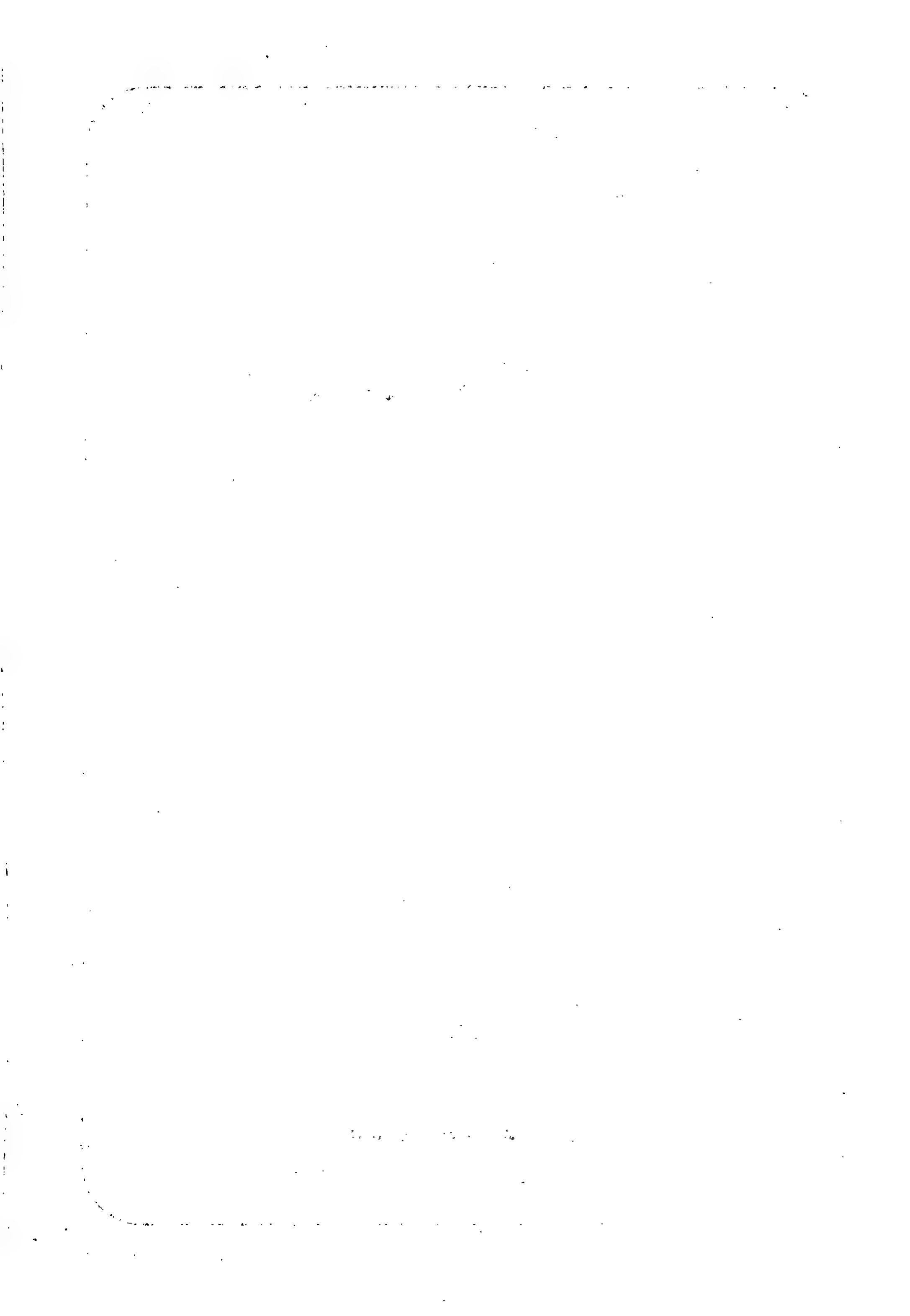
تأليف

نصيرالدين محمد اللاهجي الجيلاني

(ق ١١)

تحقيق

محمدجواد المحمودي



مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، وصلّى الله على رسوله الأمجد سيّدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد، وعلى آله الطاهرين إلى الأبد.

أمّا بعد، فهذه مقدّمة وجيزة عن هذه الرسالة وعن مؤلّفها:

هذه الرسالة تتعلّق بتفسير سورة التوحيد، وهي سورة تتضمّن وصفه تعالى بأحديّة الذات ورجوع ما سواه إليه في جميع الحوائج من دون أن يشاركه شيء وهي التوحيد المحض الذي يبني عليه جميع المعارف الإلهيّة، وقد وردت في فضلها روايات عديدة تدلّ على مكانتها العظيمة حتّى ورد في بعضها أنّها تعدل ثلث القرآن، وفي بعضها أنّها نسبة الله تعالى كما سيجيء، ولهذا أمرنا بقراءتها في الصلوات اليومية، وأفتى الفقهاء بكراهة خلوّ الصلوات الخمس عنها.

وقد تصدّى جماعة لتفسير هذه السورة مستقلاً وأفردوها من بين السور مضافاً إلى تفسيرها مع سائر القرآن، منها:

١ ـ تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا[١].

٢ ـ تفسير سورة الإخلاص للشيخ رجب البرسي مؤلف مشارق أنوار اليقين[٢].

٣ ـ تفسير سورة الإخلاص للمحقق المير محمدباقر الداماد[٣].

٤ ـ تفسير سورة الإخلاص للشيخ على الحزين الإصفهاني[٤].

٥ ـ تفسير سورة الإخلاص للمتكلّم الحكيم السيّد ميرزا فخر الدين المشهدي[٥].

٦ ـ تفسير سورة الإخلاص للمولى جلال الدين الدوّاني[٦].

٧ ـ أسرار التوحيد للسيّد أبي تراب الحسيني القائني[٧].

٨ ـ تفسير سورة الإخلاص للسيّد معزّ الدين محمّد المهدي بن السيّد حسن الحسيني القزويني الحلّي النجفي[٨].

---

١. الذريعة ٤ / ٣٣٥: ١٤٣٦ وقال: رأيت نسخة منه كتابتها في سنة ٧٤٣ ملحقة بآخر تفسير جوامع الجامع للطبرسي في كتب السيّد محمد اليزدي في النجف، وقد طبع مع تفسير سورتي الفلق والناس وتفسير آية ﴿ثمّ استوى﴾ في هامش شرح الهداية سنة ١٣١٣.

٢. الذريعة ٤ / ٣٣٥: ١٤٣٧، وقال: مختصر يقرب من مئة وخمسين بيتاً، أوّله: «الحمد لله ربّ العزّة والكبرياء»، رأيت منه نسخاً، وثلاث نسخ منه في مكتبة سپهسالار بطهران كما في فهرسها.

٣. نفس المصدر ٤ / ٣٣٥: ١٤٣٣.

٤. المصدر نفسه ٤ / ٣٣٦، ١٤٤٠.

٥. نفس المصدر ٤ / ٣٦٦: ١٤٤١.

٦. الذريعة ٤ / ٣٣٦: ١٤٢٢ وقال: رأيت منها نسخاً منها الموجود بخط محمّد معصوم ابن المولى شاه محمد في سنة ١٠٩١ عند الشيخ محمّد السماوي.

٧. نفس المصدر ٢ / ٤٣: ١٦٥.

٨. المصدر السابق ٤ / ٣٣٦: ١٤٤٣.

٩ ـ تفسير سورة الإخلاص للحكيم المتألّه المولى علي بن جمشيد النوري الإصفهاني[١].

١٠ ـ تفسير سورة الإخلاص للسيّد حسين بن السيّد دلدار علي النقوي[٢].

إلى غير ذلك من الكتب والرسائل المتفرّدة في تفسير سورة الإخلاص.

وأمّا هذه الرسالة الّتي بين يديك مترتّبة على مقدّمة يذكر فيها ستّ فوائد، ثمّ يتعرّض لتفسير السورة يبتدأ بعد كلّ آية للجهات الأدبيّة، ثم الجهات التَفسيرية مستمداً بالروايات، وفي آخرها خاتمة يذكر فيها فوائد.

وقد نقل فيها عن عدة كتب، وقد يذكر المؤلفين من غير تصريح بكتابهم، منها:

١ ـ التحصيل لبهمنيار.

٢ ـ التفسير الكبير للفخر الرازي.

٣ ـ الشفا لأبي علي ابن سينا.

٤ ـ النصوص للفارابي.

٥ ـ المحقق الدواني ولم يذكر كتابه.

٦ ـ الغزالي ولم يذكر كتابه.

والنسخة الوحيدة التي وَصل إليّ واعتمدت عليه من مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي في قم برقم ١٧٥ في ٩٧ صفحة، في كلّ صفحة ١٢ سطراً غير الصفحة الأولى فيها تسعة سطور، والصفحة الأخيرة ففيها ٥ سطور بخطّ نسخ جيّد، تاريخ كتابته ـ على ما في بداية النسخة ـ قريب من عصر المؤلّف ولم يذكر اسم كاتبه فيها.

---

١. الذريعة ٤ / ٣٣٥: ١٤٣٩.

٢. المصدر نفسه ٤ / ٣٣٥: ١٤٣٥.

أمّا المؤلف

فلم نتعرّف عليه إلّا ما أورده في هذه الرسالة من اسمه ولقبه ونسبه وعصره، قال في المقدّمة:

أمّا بعد، فإنّه كان يخالج قلبي منذ مدّة مديدة وسنين عديدة أنّ نطمئنّ مساعدة الجد ومكايدة الجد في سلك المستعدّين بملازمة أفخر السلاطين... أبو المظفّر محيي الدين محمّد أورنگزيب عالمگير... ثم سنح لي أن أرتّب هدية لحضرته العليّة وتحفة لخدمته السنيّة، فرأيت أن أكتب تفسيراً لسورة الإخلاص أوّله براءة الاستهلال مزيد الاختصاص، فشرعت في ذلك سائلاً من الله توفيق إتمامه على وجه يوافق المأمول، وينظّر فيه بعين القبول.

هذه العبارة صريحة في أنّه معاصر للسلطان الهندي محمد عالمگير أورنگزيب، وهو سادس أباطرة في الهند وثالث أبناء شاه جهان، حكم عام ١٦٥٨ ـ ١٧٠٧ م، فكان المؤلّف حيّاً في هذا القرن.

وقال في آخر الرسالة:

وكان بخطّ مؤلّفه هذا، فرغت من تأليفه وكتابته حامداً لله تعالى وسائلاً من فضله أن يلبسه جلباب قبول الناظرين ويجعله ذخراً لي في يوم الدين في أواسط شهر رمضان سنة إحدى وتسعين من الألف الثاني من الهجرة (١٠٩١) بدار الخلافة شاهجهان آبان ـ صانها الله عن موجبات الخلل والفساد ـ وأنا أحوج إلى رحمة الله المعتصم بحبل فضله المثبت بذيل عفوه، نصير الدين محمّد الجيلاني اللاهجي، غفر الله له ولوالديه، انتهى.

كما يظهر من هذه العبارات اسم المؤلف محمّد، ولقبه نصير الدين، وأصله من

لاهيجان من مدن جيلان الواقعة في شمال إيران، وكما صرّح المؤلّف تمّت كتابة الرسالة في سنة ١٠٩١.

وأمّا أسلوب التحقيق

فقد قمت بتخريج الآيات والأحاديث والآثار حسب الوسع والطاقة وربما كانت كلمة غير مقروءة فتركتها على حالها، وقد استمددت في بعض الموارد كأسماء السورة عن كتب التفسير وذكرت موارد في الهامش تكميلاً للبحث وإتماماً للفائدة، هذا والحمد لله أوّلاً وآخراً.

محمد جواد المحمودي

٢٠ / ذوقعدة الحرام / ١٤٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا مَن يفسّر آيات قدرته اختلاف الألسنة واللغات، ويأوّل متشابهات حكمته أحكام صنايعه المختلفات، مدّ من صحف بقائه امتداد الدهر والزمان، ومن سوره نوره الشمس والقمر آيتان إدغام الليل في النهار من ضوابط واضع تدبيره، ورفع السماوات المتحرّكة من أعمال عوامل تقديره، خفض الأرض المسكونة مع كونها ساكنة من عجائب قدرته، وإسكان الجبال المرتفعة مع أنّها منصوبة من غرائب حكمته، فاتحة كتاب صنعه سبع سماوات، ومقدّمة رسالة رحمته إرسال الرسل بالمعجزات، ارادته مصدر لثلاثي المواليد ورباعي العناصر، ومشيّته منشأ لتخميس الحواس والمشاعر، هو المتفرّد بالأحديّة فَلا أحد سواه، وهو المتوحد بالصمدية فلا نصمد إلّا إيّاه، لم يلد فيكون مولوداً، ولم يولد فيكون بعد العدم موجوداً، ولم يكن له كفؤً فيكون كالأشياء محدوداً، خلق الخلق ولم يتركهم سدى، فأرسل عليهم رسلاً بالهدى آيتهم من فضله معجزات باهرات، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ثمّ فضّل عَلى جميعهم نبيّنا وجعله خاتم النبيّين، وابتعثه ونصره على قوم جاهلين، وفي الشرك والضلال متغمّرين، أنزل عليه كتاباً أُحكمت آياته، وفصّلت سورة فيه قصص

الأوّلين وأحكام الآخرين عَلى نظم عجيب لم ير قبله، وأسلوب غريب لم يسمع بعده، ينطق بأنّه تنزيل من ربّ العالمين، ما تعرّض أحدٌ لمعارضته إلّا وقد جعل نفسه عرضةً لاستهزاء المستهزئين، ولم يتصدّ للإتيان بمثله إلّا وقد دخل في سلك البهاولين[1]، وانتظم في زمرة الهالكين، فندبهم ﷺ إلى معرفة خالقهم، وعلّمهم معالم دينهم وإن كانوا من قبل لفي ظلال مبين، صلى الله عليه على ما صدع بأمره، وأتعب نفسه في إظهار دينه وإعلاء كلمته، وعَلى آله وأصحابه على ما نصروه وعاونوه وجاهدوا في الله معه؛ واتّبعوه، مادامت سنّته جارية وشريعته قائمة، يعني إلى يوم الدّين.

أمّا بعد، فإنّه كان يخالج قلبي منذ مدّة مديدة وسنين عديدة أن يتطمئن مساعدة الجد ومكايدة الجد في سلك المستعدين بملازمة أفخر السلاطين نسباً وأكثرهم حسباً، العادل الذي لا يعادل عدله تعديل معدل النهار، والفاضل الذي يتفاضل فضله على فضلاء[2] الأعصار والأمصار، المتسنّن بسنة سيّد الأخيار، والمتخلّق بأخلاق الخلفاء الأبرار، ناظم أشتات الملّة والدين، والذابّ عن شرع سيّد المرسلين، الجاري حكمه كأحكام الشرع في زمن دولته، والماضي أمره كأمر الله في عهد خلافته، الذي همّته العُليا مصروفة إلىٰ ترويج أحكام الإسلام، ونفسه القدسيّة مجبولة عَلىٰ هدم أساس الكفر وعبادة الأصنام، الاعتصام بحبله اقتناء بسعادات الدارين، والإخلاص له خلاص من مولمات عقوبات النشأتين، مجتهد رأيه جامع لشرائط التصديق

١. البَهل: المُخَلّى بلا رعاية، والقليل الحقير، وفي لسان المحدّثين: سارت عَلى البَهل: تجاوزت حدوده الحشمة. (المعجم الوسيط)

٢. في هامش المخطوطة: المضاف هاهنا محذوف يدلّ عليه الكلام، والتقدير: على فضل فضلاء الأعصار، منه.

والإذعان، وتخمين ظنّه قائم مقام التحقيق والإيقان، أورق أشجار الأماني في ربيع دولته، وألبس الحوائج حلل الإنجاح يمين همّته.

يشدّ إلى باب إحسانه رحال العلماء من الأمصار، ويركب متون الشدائد رجاء فضله فضلاء الأقطار، عفى رسوم السؤال عموم نواله، واترعت حياض الآمال سحائب إفضاله، أعلام إستبداده مرفوعة إلى السخاء والوية استقلاله منصوبة في الأقطار والأرجاء.

أنامل تدبيره مفتاح الحصون الحصينة، ومجانيق سطوته هادمة لبروج القلاع المتينة، مخفوض لعظمته أجنحة الأفاخم والأعاظم، ومفتوح عَلى عزمه بلاد الأعارب والأعاجم.

رقاب الولاة والحكّام في ربق استسلام حكمه، وعلى أعناق الخاص والعام نيّر[١] انقياد أمره، ماضي أمره يستقبل بالامتثال، ومستقبل نهيه ينتهي عنه في الحال، سدّ طرق الاختلاف إلى عاهرات الفواحش هيبة نهيه، وفتح باب الاتّفاق على صالحات الأعمال نفاد أمره، النّاس في رياض إحسانه يسرحون، والخلق في مهاد الأمان بميامن عدله يسترحون.

تصفّحت حال النّاس طرّاً ولم أجد ... مماثله في الفضل فيهم وفي العُلىٰ

أفي النّاس مَن أرضى الخلائق كلّهم ... وقد كان أرضى الله بالعدل في الوَرى

وهل في الوَرى مَن كان في الأمر كلّه ... مطيعاً لأمر الله لا يتّبع الهوى

الناصر بيده ولسانه لدين الله، والمجاهد بنفسه وماله في سبيل الله، سلطان الإسلام والمسلمين، غوث العالم ومغيث العالمين، حجّة الله في الآفاق، وخليفته بالإرث والاستحقاق، المشحون بولائه قلوب الصغير والكبير، أبو المظفّر محيي الدين محمّد

١. في هامش المخطوطة: النيّر: آنچه در گردن گاو بندند در وقت كاركردن، منه طاب ثراه.

أورنگزيب عالمگير[١]، لا زال سرير دولته معتمداً على قوائم التأييد، ولواء خلافته معقوداً بالخلود والتأييد.

هـــو الشـــمس لكـــن لا زوال له ولا أفول كما للشمس، بالظهر والعشـاء

تيسّر جمع النشأتين معاله، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، مدّ الله ظلال معدلته ما اختلف الليل والنهار، وأعدّ له في الآخرة جنّات تَجري من تحتها الأنهار.

ولكن قلّة بضاعة هذا الأمر كانت يحجبني عن الجدّ فيه، وقصور الاستعداد لذلك الخطب كان يمنعني من السعي له، فكنت متردّداً أقدّم رِجلاً وأؤخّر أُخرى، إلى أن جرّأني على ذلك تصفّح أحوال قوم نالوا هذه السعادة، وتعرف مقادير استعداداتهم لتلك الكرامة، فصمّمت عزمي، وركضت في مضمار السعي جواد جدّي.

ثم سنح لي أن أرتّب هدية لحضرته العليّة، وتحفة لخدمته السنِيّة، فرأيت أن أكتب تفسيراً لسورة الأخلاص أوّله براعة الاستهلال[٢] مزيد الاختصاص، فشرعت في ذلك سائلاً في ذلك من الله تعالى توفيق إتمامه على وجه يوافق المأمول، وينظر فيه بعين القبول.

---

١. محمد اورنگزيب الملقّب عالمگير (١٦١٨ ـ ١٧٠٧ م)، سادس أباطرة في الهند وثالث أبناء شاهجان، حكم (١٦٥٨ ـ ١٧٠٧ م) فكان محارباً عظيماً، عرفت امبراطوريته في عهده أقصى اتّساعها، كان شديد التعصّب للدين، فصاغ سيرته حسب الشريعة واعتبر الهند دار الإسلام، لم يمارس التسامح مع الهندوس وبقيّة المذاهب الإسلامية، بل دمّر مملكتي بيجابور وكُولَكُنْدة الشيعيّين، وفرض الجزية على الهندوس وقتل الرئيس الديني للسيخ، وكان اورنكزيب آخر الأباطرة الستّة الأوّلين الملقّبين بـ«مغل الهند العظماء» خسرت الامبراطورية بعده معظم مستعمراتها لصالح الملوك الاقليميين. (المنجد في الأعلام: ص ٨٩).

٢. براعة الاستهلال: أن يُقدِّم المصنّف في ديباجة كتابه، أو الشاعر في أوّل قصيدته، جملةً من الألفاظ والعبارات يشير بها إشارة لطيفةً إلى موضوع كتابه أو قصيدته. (المعجم الوسيط)

مقدّمة، وفيها فوائد:

الفـائدة الأولى: في ذكـر بـعض أسماء هـذه السـورة: لا شكّ أنّ كـثرة الأسماءوالألقاب تدلّ عَلى عـلوّ الشأن ورفـعة المـنزلة، وزيـادة الدرجـة، ومـزيد الفضيلة، وألقاب هذه السورة وأسماؤها على ما ذكره المفسرون كثيرة، ولنقتصر في هذا المختصر على ذكر بعض منها:

فمنها سورة التوحيد. ومنها سورة التفريد. ومنها سورة التجريد، ووجه التسمية بها ظاهر. ومنها سورة الإخلاص، لأنّ مَن عرّف الله تعالى ووجده بما تضمّنته هذه السورة كان مخلصاً في دين الله[1].

ومنها سورة النجاة، لأنّها تنجي من اعتقدها وأقرّ بها ممّا كتبت على الكـفّار في الدنيا من القتل والأسر والذلّة والهوان، [و]ما وجبت عليهم في الآخرة من عـذاب السعير والنيران، ومن هذا يظهر وجه آخر لتسميتها بالإسم السابق، فلا تغفل.

ومنها سورة النسبة، لما يجييء في سبب النزول، وفي الحديث: «**لكلّ شيءٍ نسبة، ونسبة الله سورة الإخلاص**»[2].

ومنها سورة المعرفة؛ لاشتمالها عَلى معرفة الله، أو وجوب معرفته فيها[3].

---

١. قال الفخر الرازي في تفسير سورة التوحيد في أسامي السورة: ورابعها سورة الإخلاص لأنّه لم يذكر في هذه السورة سوى صفاته السلبيّة الّتي هي صفات الجلال، ولأنّ من اعتقده كان مخلصاً في دين الله، ولأن مَن مات عليه كان خلاصه من النار، ولأنّ ما قبله خلص في ذمّ أبي لهب، فكان جزاء مَن قرأه أن لا يجمع بينه وبين أبي لهب (التفسير الكبير: ج ٣٢، ص ١٧٥).

٢. وأورده الطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٨٥٤، وفيه: «... ونسبة الرب...»

٣. قال الفخر الرازي: «ثامنها سورة المعرفة، لأنّ معرفة الله لا تتمّ إلّا بمعرفة هذه السورة، روى جـابر أنّ رجلاً صلّى فقرأ قل هو الله أحد، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: إنّ هذا عبد عرف ربّه، فسميّت سورة المعرفة لذلك. (التفسير الكبير: ج ٣٢، ص ١٧٦).

ومنها سورة الأمان، لأنّ من عرف الله تعالى على هذا الوجه أمن من عذاب الآخرة، روي عن النبيّ ﷺ: «إذا قال العبد لا إله إلّا الله، دخل حصني وأمن مِن عذابي»[1].

ومنها سورة الأساس؛ لاشتمالها على أُصول الدين وأساسه، روي عن النبي ﷺ: «أسّست السماوات السبع والأرضون السبع على قُلْ هُوَ اللهُ أحد»[2]، يعني إنّما

---

١. ورد الحديث بألفاظ مختلفة، وقد رواه الإمام الرضا عليه السلام عند وصوله إلى نيسابور، انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ١٤٣، باب ٣٧، ح ١ و٣؛ التوحيد للصدوق: ص ٢٥، باب ١، ح ٢١ و٢٢ و٢٣؛ القند في ذكر علماء سمرقند: ص ٤٦٩، ترجمة عثمان بن يحيى؛ أمالي الشجري: ج ١، ص ٤١؛ حلية الأولياء: ج ٣، ص ١٩٢؛ معجم السفر: ص ١٤٢، ترجمة أبي السمح عبد الله بن حبيبان (٤٤٣)؛ التدوين: ج ٢، ص ٢٣١ ـ ٢١٤، ترجمة أحمد بن عيسى بن علي؛ تاريخ مدينة دمشق: ج ٤٨، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧، ترجمة أبي المعالي الفضل بن محمد الهروي؛ كشف الغمة في ترجمة الباقر والرضا والعسكري عليهم السلام؛ تنبيه الخواطر: ج ٢، ص ٧٤؛ أعلام الدين: ص ٢١٤.

٢. أورده الفخر الرازي في تفسيره: ج ٣٢، ص ١٧٦، ثم قال: وممّا يدلّ عليه أنّ القول بالثلاثة سبب لخراب السماوات والأرض بدليل قوله: ﴿تكاد السماوات يتفطّرن منه وتنشق الأرض وتخرّ الجبال﴾ [ ]، فوجب أن يكون التوحيد سبباً لعمارة هذه الأشياء، وقيل: السبب فيه معنى قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ثمّ إنّ المذكور هنا تسعة أسماء، وقد ذكر الرازي في تفسيره هذه الأسماء بزيادة أحد عشر إسماً آخر، فصارت المجموع ٢٠ اسماً، لا بأس بذكرها هنا تتميماً للفائدة:

فمنها سورة الولاية، لأنّ مَن قرأها صار من أولياء الله، ولأنّ من عرف الله على هذا الوجه فقد والاه...

ومنها سورة الجمال، قال عليه الصلاة والسلام: «إنّ الله جميل يحبّ الجمال». فسألوه عن ذلك، فقال: «أحد، صمد، لم يلد ولم يولد»، لأنّه إذا لم يكن واحداً عديم النظير؛ جاز أن ينوب ذلك المثل منابه.

ومنها سورة المقشقشة، يقال: تقشيش المريض ممّا به، فمن عرف هذا حصل له البُرء من الشرك والنفاق، لأنّ النفاق مرض كما قال: ﴿في قلوبهم مرض﴾ [البقرة: ١٠].

أقول: وذكره أيضاً الطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٨٥٤.

⇦

خلقت لتكون دلائل توحيده وشواهد معرفته الّتي اشتملت عَليها هـذه السـورة ونطقت بها.

الفائدة الثانية: في ذكر سبب نزول هذه السورة، وفيه أقوال: فعن جابر: إنّ المشركين قالوا لرسول الله ﷺ: انسب لنا ربّك، فنزلت السورة[1].

وعن ابن عبّاس؛ أنّ عامر بن الطفيل وأربد بن ربيعة أتيا النبيّ ﷺ، فقال عامر:

⇦ ومنها المعوذة، روي أنّه عليه السلام دخل على عثمان بن مظعون فعوّذه بها وباللّتين بعدها، ثم قال: «تعوذ بهنّ فما تعوذت بخير».

ومنها سورة الصمد؛ لأنّه مختصّة بذكره تعالى.

أقول: وهذا المعنى أيضاً مذكور في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٨٥٤.

ومنها سورة المانعة، روى ابن عبّاس أنّه تعالى قال لنبيّه حين عرج بـه: «أعطيتك سورة الإخلاص، وهي من ذخائر كنوز عَرشي، وهي المانعة؛ تمنع عذاب القبر ولفحات النيران».

ومنها سورة المحضر، لأنّ الملائكة تحضر لاستماعها إذا قرئَت.

ومنها: المنفرة، لأنّ الشيطان ينفر عند قراءَتها.

ومنها: البراءَة، لأنّه روي أنّه عليه السلام رأى رجلاً يقرأ هذه السورة، فقال: «أمّا هذا فقد بَرِئَ من الشرك».

وقال عليه السلام: «من قرأ سورة قل هو الله أحد مئة مرّة في صلاة أو في غيرها كتبت له براءة من النار».

ومنها سورة المذكرة، لأنّها تذكر العبد خالص التوحيد، فقراءة السورة كالوسمة تذكرك ما تغافل عنه ممّا أنت محتاج إليه.

ومنها سورة النور، قال الله تعالى: ﴿اللهُ نور السماوات والأرض﴾ [سورة النور، الآية ٣٥]، فهو المنور للسماوات والأرض، والسورة تنور قبلك، وقـال عليه السلام: «إنّ لكلّ شيءٍ نور، ونور القرآن قل هو الله أحد»، ونظيره أنّ نور الإنسان في أصغر أعضائه وهـو الحـدقة، فـصارت السـورة للـقرآن كـالحدقة للإنسان.

١. ورواه الواحـدي في أسـباب النزول، ص ٥٠١، ح ٨٨١؛ والطـبري في تـفسيره: ج ٣٠، ص ٣٢١؛ والسيوطي في الدرّ المنثور: ج ٦، ص ٤١٠ وفي ط، ج ٨، ص ٦٦٩؛ وفي لباب النقول في أسباب النزول: ص ٤٤٧، ح ١٢٥٧ نقلاً عن الطبراني وابن جرير؛ والطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٨٥٩.

إلى ما تدعونا يا محمّد؟ فقال: إلى الله. فقال: صفه لنا؛ أمِن ذهب هو؟ أم من فضّة؟ أم من حديد؟ أم مِن خشب؟ فنزلت السورة، فأرسل الله الصاعقة على أربد فأحرقته، وطعن عامر في خنصره فمات[1].

وعن الضحاك وقتادة ومقاتل؛ أنّه جاء ناس من أحبار اليهود إلى النبيّ ﷺ فقالوا: يا محمّد؛ صف لنا ربّك لعلّنا نؤمن بك؟ فإن الله أنزل نعته في التوراة، فنزلت السورة، وهي نسبة الله خاصّة[2].

وروى عطا، عن ابن عبّاس؛ أنّه قدم وفد نجران فقالوا لرسول الله: صِف ربّك؛ أمِن زبرجد؟ أو ياقوت؟ أو ذَهَب؟ فقال: «**إنّ رَبّي ليس مِن شيءٍ؛ لأنّه خالق الأشياء**»، فنزل ﴿**قُل هو الله أحدٌ**﴾. قالوا: هو واحد، وأنت واحدٌ! فقال: **ليس كمثله شيءٌ**.

قالوا: زدنا من الصفة. فقال: ﴿**الله الصّمد**﴾.

فقالوا: وما الصمد؟ فقال: «**الذي يصمد إليه الخلق في الحوائج**».

فقالوا: زدنا. فنزل: ﴿**لم يلد**﴾ كما ولدت مريم، ﴿**ولم يولد**﴾ كما ولد عيسى، ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ يريد نظيراً من خلقه[3].

---

١. وأورده الطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٨٩٥.
ولاحظ الطبقات الكبرى لابن سعد: ج ١، ص ٣١٠؛ والأحاديث الطوال للطبراني: ص ١٠٤ ـ ١٠٥؛ المعجم الكبير له: ج ١٠، ص ٣١٢ـ٣١٣، ح ١٠٧٦٠؛ دلائل النبوة لاسماعيل الاصبهاني: ص ١٢٩؛ أسباب النزول للواحدي: ص ١٨٣ ـ ١٨٤؛ أُسد الغابة: ج ٣، ص ٨٤.

٢. وأورده الطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٨٥٩؛ ورواه الواحدي في أسباب النزول: ص ٥٠٠، ح ٨٧٩؛ والترمذي في السنن: ح ٣٣٦٤و٣٣٦٥؛ وأحمد بن حنبل في المسند: ج ٥، ص ١٣٤؛ والحاكم في المستدرك: ج ٢، ص ٥٤٠.

٣. وأورده الفخر الرازي في تفسيره: ج ٣٢، ص ١٧٥. والصالحي الشامي في سبل الهدى والرشاد: ج ٣، ص ٣٩٦.

وقيل: إنّ عبد الله بن سلام انطلق إلى رسول الله صلى الله عليه وآله هو بمكّـة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنشدك بالله هل تجدني في التوراة رسول الله»؟ فقال: انعت لنا ربّك؟ فنزلت هذه السورة، فقرأها النبيّ صلى الله عليه وآله، فكانت سبب إسلامه إلّا أنّه كان يَكتم ذلك إلى أن هاجر النبي صلى الله عليه وآله إلى المدينة، ثمّ أظهر اسلامه[1]. هذا ما ذكره المفسرون في هذا الباب.

الفائدة الثالثة؛ في بيان مراتب التوحيد:

اعلم أنّ التوحيد مراتب: أحدها الإقرار باللسان، وثـانيها الاعـتقاد بـالجنان، وثالثها تأكيد ذلك الاعتقاد بالدليل والبرهان.

أمّا الإقرار باللسان؛ فإن كان خالياً عن الاعتقاد بالجنان، فـذلك هـو النـفاق، فالمنافق هو الذي يقرّ باللسان ولا يعتقد بالجنان، ولا شك في أنّـه كـافر مسـتحق للعذاب الدائم.

أما الاعتقاد بالجنان؛ ففيه صور: الأولى: مَن نظر وعرف الله تعالى ومات قبل أن يمضي عليه من الوقت ما يمكنه التلفّظ بكلمة الشهادة؛ فقال بعضهم إنّه لا يتمّ ايمانه؛ لأنّ الإيمان التام هو الاعتقاد بالجنان مع الإقرار باللسان؛ ولا يكفي الاعتقاد فقط.

والحقّ أنّ الإقرار باللسان إنّما يعتبر إذا كان ممكناً، وأمّا إذا لم يمكن كما في الصورة المذكورة؛ فلا، فحيث أدّى ما كلّف به من الاعتقاد؛ لم يكن عدم الإقـرار بـاللسان قادحاً، لعدم كونه مكلّفاً به.

---

١. وأورده الطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٨٥٩؛ والسيوطي في الدرّ المنثور: ج ٦، ص ٤١٠ عن ابن أبي حاتم وأبي نعيم في الحلية والطبراني والهيثمي في مجمع الزوائد: ج ٧، ص ١٤٦ ـ ١٤٧ وج ٨، ص ٢٤٣ وج ٩، ص ٣٢٦ عن الطبراني؛ وابن كثير في تفسيره: ج ٢، ص ٥٤٠ في آخر تفسير سورة الرعد نقلاً عن دلائل النبوة لأبي نعيم.

الثانية: مَن عرف الله تعالى ومضى عليه من الوقت ما يمكنه التلفّظ بالكلمة، ولكن قصر فيه، ففيه أيضاً قولان: قال الغزالي: يحتمل أن يقال: اللسان ترجمان القلب، فإذا حصل المقصود في القلب كان امتناعه من اللفظ بمنزلة امتناعه من الصلاة والزكاة، وكيف يكون من أهل النار وقد قال ﷺ: «**يخرج من النار مَن كان في قلبه ذرّة من الإيمان**»[1]، وقلب هذا الرجل مملوّ من الإيمان[2].

وقال آخرون: الإيمان والكفر أمور شرعيّة، والإيمان في الشرع هو الإقرار باللسان مع الاعتقاد بالجنان، فالممتنع من الكلمة كافر، وهذا هو الأظهر.

الثالثة: مَن أقرّ باللسان واعتقد بالجنان من غير دليل وبرهان فهو مقلّد، والإجماع مُنعقد على صحّة إيمانه وأنّه مِن أهل الجنّة والشفاعة.

وأمّا القسم الثالث؛ فهو تأكيد الاعتقاد بالدليل والبرهان فهذا هو الإيمان الكامل الذي لا يتطرّق إليه الخلل، ولا يخاف على صاحبه الزيغ والزلل.

وللتوحيد مرتبه أخرى يدّعيها أهل المكاشفة والشهود ويدّعون أنّها فوق هذه المراتب، فإن كان حقّاً رزقنا الله تعالى وجميع المؤمنين، وجعلنا بالوصول إليها من أهل اليقين.

---

١. تفسير القرآن لعبد الرزاق: ج ١، ص ١٦٠ في تفسير قوله تعالى: ﴿إنّ الله لا يظلم مثقال ذرّة وإن تك حسنة يضاعفها﴾ الآية ٤٠ من سورة النساء، سنن الترمذي: ج ٤، ص ١١٣، ح ٢٧٢٥؛ معاني القرآن للنحاس: ج ٢، ص ٨٨؛ تاريخ بغداد: ج ٤، ص ١٩٣، ترجمة محمد بن يحيى بن سليمان بن زيد (١٨٧١)؛ تفسير ابن كثير: ج ١، ص ٥٥٠ وادعى تواتره؛ الدر المنثور للسيوطي: ج ٢، ص ١٦٣ نقلاً عن عبد الرزاق وابن أبي حاتم وعبد بن حميد وابن ماجة وابن جرير.

٢. التفسير الكبير للفخر الرازي: ج ١، ص ١٩٥ في تفسير قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلّا هو له الأسماء الحسنى﴾، نقلاً عن الغزالي.

الفائدة الرابعة: في بيان أنّ إثبات التوحيد هل يعقل بالنقل؛ أم لا؟

اعلم أنّ الدليل عَلى ضربين؛ عقلي وهو الذي يكون جميع مقدّماته قريبة كانت أو بعيدة؛ عقليّة، ولا يتوقّف على السمع أصلاً، ونقلي؛ وهو الذي يكون بعض مقدّماته نقليّاً مستفاداً من السمع، ولا يتصوّر ما يكون مقدّماته جميعاً نقليّة، إذ صدق المخبر معتبر في الدليل النقلي، ولولاه لما أفاد العلم بالمدلول، وهو لا يثبت إلّا بالعقل وبالنظر في المعجزة الدالة على صدقه، إذ لو أريد إثباته بالنقل لدار أو تسلسل.

والمطالب المطلوبة بالدليل إمّا ممكنة عند العقل أي لا يحكم عليها العقل إذا خلّى وطبعه بنفي ولا إثبات، بل جاز كلّ منهما في نظره كنزول المطر في الأندلس في يوم كذا، فهذا لا طريق إلى إثباته إلّا النقل، لأنّه لمّا كان غائباً عن الحسّ خارجاً عن حكم العقل؛ استحال العلم بوجوده إلّا من قبل النقل وإخبار الصادق.

وإمّا واجبة عنده، أي يحكم العقل بامتناع عدمها، وهي تنقسم إلى ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع، وكونه عالماً قادراً مُختاراً، ومثل نبوّة النبيّ ﷺ؛ فهذا لا يثبت إلّا بالعقل، إذ لو أُريد إثباته بالنقل لدار، لأنّ كلّ واحد منهما يتوقّف حينئذ إلى الآخر. وإلى مالا يتوقّف عليه النقل كمسألة الحدوث، فإنّ صحّة النقل لا يتوقّف على حدوث العالم؛ لأنّه يمكن إثبات الصانع بدونه، بأن يستدلّ بإمكان العالم عَلى وجوده؛ ثمّ تثبت كونه عالِماً ومرسلاً للرسل، ثمّ ثبت بإخبار الرّسل أنّ العالم محدَث.

إذا عرفت هذا فنقول: مسألة التوحيد من القسم الأخير، فإنّ إرسال الرسل وإثبات نبوّتهم ودلالة المعجزات عَلىٰ صدقهم فيدَعواهم، لا يتوقّف شيءٌ منهما على التوحيد وَعلَى كون الإله واحداً لا شريك له، بل إنّما يتوقّف عَلىٰ وجود الصانع

وعلمه وقدرته، فإذا ثبت بالدليل العقلي وجوده[١] وأنّه عالم قادر مرسل للرسل؛ جاز إن ثبت بإخبار الرسل أنّه واحد لا شريك له في الإلهيّة ووجوب الوجود، فَظهر أنّه يجوز إثبات التوحيد بالأدلّة السمعيّة أيضاً، وهي كثيرة:

منها قوله تعالى: ﴿قُل هُوَ الله أحدٌ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإلهكم إلٰهٌ واحِدٌ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ءَإلٰهٌ مع الله﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿مَن إلٰه غَيرُ الله﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وقال الله لا تتّخذوا إلٰهين اثنين إنّما هو إلٰه واحِدٌ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿إنّ الشرك لظلم عظيم﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿إنّ الله لا يَغفر أن يُشرك به﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿ولا تجعل مع الله إلٰهاً آخر فتُلقى في جَهنّم﴾[٩]، وقوله تعالى: ﴿ولم يكن له شريكٌ في المُلك﴾[١٠]، وقوله تعالى: ﴿وأن يمسسك الله بِضُرٍّ فَلا كاشفَ لَهُ إلّا

---

١. في هامش المخطوطة بخطّ مغاير لخطّ المتن: إذا ثبت وجوده ثبت بالبرهان الأسدّ الأقصر القطعي أنّه واحدٌ أحدٌ صمدٌ، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، فرد، حيّ، قيّوم، دائم، باقي، أبدٌ، لم يتّخذ صاحبةً ولا ولداً، لم يكن جنس، ولم يكن له جنس، ومالا جنس له لا فصل له، فلم يكن نوعاً، فَلا ماهيّة له، فَليس لمعرفته سبيلاً إلّا بالآثار، ومبلغ العقول في وصفه أن يقول: هو هو، ولا هو إلّا هو، جامع لجامع الخيرات والحسنات والكمالات، وله ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما فوقهما وما تحتهما، ربّ الأرباب، ومالك الرقاب، مالك الملك.

٢. سورة الإخلاص: الآية ١.

٣. سورة البقرة: الآية ١٦٣.

٤. سورة النمل: الآية ٦٠ و٦١ و٦٢ و٦٣ و٦٤.

٥. سورة الأنعام: الآية ٤٦؛ سورة القصص: الآية ٧١ و٧٢.

٦. سورة النحل: الآية ٥١.

٧. سورة لقمان: الآية ١٣.

٨. سورة النساء: الآية ٤٨ و١١٦.

٩. سورة الإسراء: الآية ٣٩.

١٠. سورة الإسراء: الآية ١١١؛ سورة الفرقان: الآية ٢.

هوَ﴾[1]، ووجه دلالته أنّه لو كان إلهٌ آخر لكان قادِراً عَلى كشف الضُرّ؛ وإلّا لكان عاجزاً، والعاجز لا يكون إلهاً، ومع كاشف آخر؛ لا يصحّ قوله: ﴿فلا كاشف له﴾، فلا يكون مع الله إلهٌ آخر.

وقوله تعالى: ﴿الله خالق كلّ شَيءٍ﴾[2]، ووجه الدلالة أنّه تعالى حكم بأنّ جميع الأشياء مخلوقة له، فلو كان إله آخر؛ لكان مَخلوقاً له، والمخلوق لا يكون إلهاً.

وقيل: لأنّه لو كان إلهٌ آخر؛ لكان بعض الأشياء مخلوقاً له، لكنّه تعالى حكم بأنّ جميعها مخلوق له، فلا يكون إلهٌ آخر.

وغير ذلك من الآيات، والأخبار في هذا الباب أكثر مِن أن يحصى.

الفائدة الخامسة: في كلمة التوحيد والمباحث المتعقّب بها.

اعلم أنّ كلمة «لا إله إلّا الله» هي كلمة التوحيد، وقد أجمع المسلمون قاطبة على ذلك، والقائل بها يحكم عليه بالإسلام إجماعاً، وقد طال التشاجر وكثرة الاختلافات في هذه الكلمة، ونحن نذكر من المسائل المتعلّقة بها ما يشتمل عَلى فائدة يعتدّ بها في مباحث:

*** المبحث الأوّل: في إعراب هذه الكلمة وتحقيق ألفاظها.**

اعلم أنّ كلمة «لا» هذه لنفي الجنس؛ يدلّ عليه كون اسمها مَفتوحاً، ومَعنى نفي الجنس عَلى ما ذكره المحقّقون مِن النُحاة نفي صفة مِن صفاته لا الجنس نَفسه، فإذا قلت: «لا رجل في الدار» معناه نفي الكون في الدار عَن جنس الرجل؛ لا نفي جنس الرجل نفسه، وهي عند الأكثر يستدعي إسماً منصوباً وخبراً مرفوعاً، وبني عَلى الفتح

---

١. سورة الأنعام: الآية ١٧؛ سورة يونس: الآية ١٠٧.

٢. سورة الرعد: الآية ١٦؛ سورة الزمر: الآية ٦٢.

اسمها إذا كان نكرةً مفردة نحو «لا رجلَ» و«لا إله»، وقد يُحذف خبرها إذا كان من الأفعال العامّة، أو دلّت عليه القرينة، والخبر هاهنا محذوف.

و«الإله» فِعال بمعنى المفعول كاللباس بمعنى الملبوس، مشتقّ من أله بمعنى عبد، فالمعنى «لا معبود إلّا الله».

وكلمة «إلّا» هي أداة الاستثناء ينصب ما بعدها وجوباً إلّا إذا كان الكلام منفيّاً؛ فيجوز فيما بعدها أن يبدّل ممّا قبلها ويعرب بإعرابه، وارتفاع لفظ «الله» هاهنا بإبداله من محلّ اسم لا قبل التركيب فإنّه كان مرفوعاً بالابتداء.

و«الله» عَلَم للذات الواجب الوجود المستجمع لصفات الكمال، ولولا أنّه عَلَمٌ مخصوص به تَعالى وَضعاً؛ لما كانت هذه الكلمة مفيدة للتوحيد، لأنّ الوصف وإن خصّ في الاستعمال لا يخرج مِن احتمال الشركة بحسب المفهوم.

* المبحث الثاني: فيما يتعلّق بخبر لا.

ذهب أكثر النحاة إلى أنّ «لا» هذه يستدعي خبراً؛ إمّا مَذكوراً وإمّا مقدوراً، لا لما يتوهّم مِن أنّه يلزم عَلىٰ تقدير عدم الخبر نفي الجنس نفسه؛ وهو غير معقول؛ إذ لا معنى لنفي الماهيّة نفسها من غير اعتبار الوجود معها كنفي السواد نفسه لا نفي الوجود عنه، فكما أنّ جعل الشيء باعتبار الوجود، فكذلك رفعه أيضاً باعتبار رفع الوجود عنه، لأنّ نفي الماهيّة لازم ألبتّة، أو نفي الماهيّة باعتبار الوجود أو باعتبار اتّصافها بصفة أخرى من الصفات ينتهي بالآخرة إلى نفي ماهية بأنفسها، فإنّك إذا نفيت ماهيّة السواد باعتبار اتّصافها بالوجود فقد نفيت الاتّصاف، وهو أيضاً ماهيّة من الماهيّات.

فلو قلت: نفينا الاتّصاف أيضاً باعتبار اتّصافه بالوجود لا الاتّصاف نفسه. لقلنا: الكلام إلى هذا الاتّصاف فلا بدّ أن ينتهي إلى اتّصاف منتفٍ بنفسه لا باعتبار اتّصافه بالوجود، وإلّا يلزم التسلسل، وهو باطل، لأنّ الكلام بدون الخبر يخرج عن كونه

كلاماً، لعدم اشتماله عَلى المسند، فإنّ قولك: «لا رجل» لا يتمّ إلّا بانضمام قولك «قائم» أو «حاضر» أو «في الدار» إليه.

وذهب طائفة منهم إلى عدم احتياجها إلى الخبر، فيحتمل أن يكون ذلك بناءاً على أنّ معنى «لا رجل عندهم» انتفى هذا الجنس؛ كما صرّح به بعض المحققّين، فيكون كلاماً تامّاً غير محتاج إلى الخبر.

إذا عرفت هذا فاعلم؛ أنّهم اختلفوا في تقدير الخبر في «لا إله إلّا الله»، فذهب الأكثر إلى وجوب التقدير؛ زعماً منهم أنّه لا بدّ من الخبر كما هو المشهور، ولا يجوز أن يكون «إلّا الله» خبراً، لأنّ المستثنى لا يجوز أن تكون خبراً عن المستثنى منه، ولو جعلت «إلّا» بمعنى غير كانت للصفة، فلا تدخل على الخبر أيضاً.

ثمّ اختلفوا في أنّ المقدّر ماذا؟ فقال بعضهم: هو من الأمور العامّة كالوجود، وتقدير الكلام: «لا إله في الوجود إلّا الله».

وَيرد عليه أنّه لا ينفي إمكان الشركة.

أو الإمكان، والتقدير، «لا إله ممكن إلّا الله».

ويرد عليه أنّه لا يدلّ عَلىٰ وجوده تعالى.

وذهب آخرون إلى أنّه من الأمور الخاصّة؛ مثل «لنا»، والتقدير: «لا إله لَنا إلّا الله».

ويرد عليه؛ أنّ نفي الخاصّ لا يدل عَلى نفي العام، وكون إلهنا واحد لا يدلّ عَلى وحدة الإله مطلقاً، ولهذا لمّا قال سبحانه: ﴿وَإلهكم إله واحد﴾ قال بعده: **﴿لا إله إلّا هو الرّحمن الرّحيم﴾**[1].

١. سورة البقرة: الآية ١٦٣.

أو المستحقّ للعبادة؛ والتقدير: «لا إله مستحقّ للعبادة إلّا الله».

ويرد عليه؛ أنّه لا يدلّ على نفي مطلق الآلهة.

وذهب قوم إلى عدم إضمار الخبر في الكلام، إمّا بناء عَلىٰ أنّ المذكور هو الخبر.

ويرد عليه ما ذكرنا من أنّ المستثنى لا يجوز أن يكون خبراً عن المستثنى منه.

وإمّا بناء عَلى عدم احتياج لا إلى الخبر.

ويرد عليه أنّه يلزم خلوّ الكلام من الحكم؛ فيلزم انتفاء الاعتقاد المُستلزم لانتفاء التوحيد، إلّا أن يقال: مرادهم كما ذكرنا آنفاً أنّها بمعنى الفعل كانتفي، لكن يلزم صحة تركيب الكلام من الحرف والإسم. ويدفع بما ذكر في النداء.

* المبحث الثالث: فيما يتعلّق بكلمة «إلّا».

اعلم أنّ هذه الكلمة في الأصل للاستثناء، وقد يكون بمعنى غير إذا لم يكن حملها على الاستثناء، فيكون للصفة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعض الفضلاء المتبحّرين ادّعى اتّفاق النحاة عَلى أنّ «إلّا» في «لا إله إلّا الله» بمعنى غير، وأنّه لا يجوز حملها على الاستثناء، ثمّ استدلّ عَلىٰ ذلك بقوله: والذي يدل على صحّة ما قلناه؛ أنّا لو حملنا «إلّا» على الاستثناء؛ لم يكن قولنا: «لا إله إلّا الله» توحيداً محضاً، لأنّ تقدير الكلام: «لا إله مستثنى منهم الله»، فيكون هذا نفياً لآلهة مستثنى منهم الله، ولم يكن نفياً لآلهة لا يكون الله مستثنى منهم، بل عند من تقول بدليل الخطاب يكون إثباتاً لذلك؛ وهو كفرٌ، فثبت أنّه لو كانت كلمة «إلّا» محمولة على الاستثناء؛ لم يكن قولنا: «لا إله إلّا الله» توحيداً محضاً، ولمّا اجتمعت العقلاء عَلى أنّه يفيد التوحيد المحض؛ وجب حمل «إلّا» على «غير» حتّى تكون الكلام معناه «لا إله غير الله» انتهى.

أقول: ولعلّ هذا الفاضل إنّما قاس ذلك على قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا

الله لفسدتا﴾[١]، ولم يَعرف أنّ بينهما بوناً بعيداً، فإنّ «إلّا» ثَمّة وقعت تابعة لجمع منكور غير محصور؛ فلا يجوز حملها على الاستثناء، لأنّ مِن شرط صحّة الاستثناء كون المستثنى معلوم الدخول في المستثنى منه، وهذا المعنى لا يتحقّق في تلك الصورة، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ المستثنى منه هاهنا لمّا وقع في سياق النفي كان عاماً، فعلم دخول المستثنى فيه قطعاً، والدليل الذي ذكره من أنّ تقدير الكلام «لا إله مستثنى منهم الله» مردود بأنّه لو صحّ هذا لزم أن لا يصحّ حمل إلّا في «ما جاءني القوم إلّا زيد» أيضاً على الاستثناء، لأنّ تقدير الكلام عَلى ما أفاده هذا الفاضل: «ما جاءَني القوم مستثنى منهم زيد»، فيكون نفياً لمجيئ القوم مستثنى منهم زيد، بل يدلّ بدليل الخطاب عَلى ثبوت ذلك بناءاً على أنّ النَفي في الكلام المقيّد إنّما يتوجّه إلى القيد، واحتمال كون القيد قيداً للنفي لا للمنفي؛ مشترك، فلا يدلّ الكلام على انتفاء المجيء من كلّ واحد واحد من آحاد القوم وثبوته لزيد كما هو المراد من هذا الكلام، وهذا يؤدّي إلى أن لا يصحّ حمل إلّا عَلى الاستثناء في كلام منفي أصلاً.

وحلّ ذلك أن يقال: إنّا إذا حكمنا بأنّ كلاماً في قوّة كلام آخر فليس معناه أنّهما متّحدان من جميع الوجوه، وأنّ كلّ ما يترتّب على ذلك فهو يترتّب عَلى هذا سيّما الأحكام اللفظيّة الّتي تختلف باختلاف الألفاظ، مثلاً إذا قلنا: «إنّ زيداً أبوه قائم» في قوّة «زيد قائم الأب» فليس يقتضي ذلك أن يكون هذا هو ذاك بعينه، وأنّ كلّ ما يترتّب على ذاك من الأحكام يترتّب عَلى هذا، فقوله: لأن تقدير الكلام: «لا إله مستثنى منهم الله» إلى آخره، قلنا: عَلى تقدير التسليم لا يلزم أن يكون كلّ ما يقتضيه هذه العبارة؛ تقتضيه تلك حتّى يلزم المحذور الذي ذكره، فإنّ قولنا: «لا إله موجود» مقتضاه نفي الوجود عن هذا الجنس، ويدلّ على أنّ كلّ فرد فرد منه مسلوب

---

١. سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

الوجود، وقولنا: «إلّا الله» يدلّ على استثناء هذا الفرد من ذلك الحكم الكلي، وهذا كلام مستقيم واضح الدلالة صحيح المدلول لا غبار عليه أصلاً، وهذا كما يقال: «ما جاءَني القوم إلّا زيد»، فإنّ قولك: «ما جاءَني القوم» يدل على انتفاء المجيء من كلّ واحد واحد من آحاد القوم، وقولك: «إلّا زيد» يدلّ على أنّ هذا الفرد مستثنى من هذا الحكم، وأنّ المجيء ثابت له، وليس قوله: «لا إله» مستثنى منهم «الله» بعينه، وهو قولنا: «لا إله إلّا الله» حتّى يلزم أن يكونا متّحدين في جميع اللوازم والمقتضيات.

ولو سلّم فنقول: إنّ المستثنى قيد للنَفي لا للمَنفي كَما أشرنا إليه، فالمعنى؛ أنّ هذا الجنس منتف، ووقع انتفاؤه مقروناً باستثناء هذا الفرد منه، فلا يلزم محذور.

وليعلم أنّه لو حملت «إلّا» عَلى معنى «غير» كما اختاره هذا الفاضل؛ لزم عدم إثباته تعالى، لأنّ معنى الكلام عَلى هذا التقدير نفي كلّ إله يغاير الله، ولا يلزم من نَفي المغاير للشيء إثبات ذلك الشيء، إلّا أن يقال: إنّه من قبيل مشكّك لا ينحلّ، وغيرك لا لجود[1] يدل عليه كناية، لكن هذه الدلالة خطابيّةٌ لا يعتبر فيما نحن فيه.

* المبحث الرابع: في تحقيق ماهو الحق في هذه الكلمة الشريفة.

والحقّ أنّ دلالة هذه الكلمة على التوحيد شرعيّة مستفادة من الشرع، فلو كانت قاصرة الدلالة عليه بحسب اللغة لم يقدح فيها، والايرادات الّتي ذكرنا إنّما ترد على دلالتها بحسب اللغة، وأمّا عَلى ما ذكرنا؛ فدلالته تامة لا يرد عليها شيءٌ من الأبحاث والإيرادات.

واعلم أن لفظ «الله» في قولنا: «لا إله إلّا الله» يجوز نصبه على الاستثناء، لكنّ المختار رفعه عَلى البدليّة، فإنّه حينئذ يدل على أنّ المقصود بالذات إثباته تعالى ونفي غير أوّلاً توطئة وتمهيد لذلك عَلى ما ذكره النحاة في البَدَل والمبدل منه؛ بخلاف

١. كذا في ظاهر رسم الخط من المخطوطة.

النصب فإنّه خال عن هذه الفائدة.

واعلم أنّه يجوز رفع «إله» على أن يكون «لا» مشبهة بليس، لكنّ المختار فتحه حتّى يكون «لا» لنفي الجنس، لأنّ نفي الجنس أقوى من نفي الأفراد وإن اشتركا في عموم النفي وشموله لجميع الأفراد.

الفائدة السادسة: في وجوب النظر في معرفة الله تعالى.

اعلم أنّ النظر في معرفة الله وصفاته وأفعاله واجب بالاجماع، أمّا عند الأشاعرة فسمعاً، فلهم في هذا الباب مسلكان: الأوّل؛ الاستدلال بظواهر الآيات والأخبار الدالّة عَلى وجود النظر مثل قوله تعالى: ﴿**قُل انظُروا ماذا في السَّماواتِ وَالأَرض**﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿**فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يُحيي الأرضَ بَعدَ مَوتها**﴾[٢]. وروي أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿**أنّ في خلق السماوات وَالأرضِ واختلاف الليلِ والنّهارِ لآياتٍ لأُولي الألباب**﴾[٣]؛ قال ﷺ: «**ويلٌ لمَن لاكها بين لحيتيه ولم يتفكّر فيها**»[٤]، وغير ذلك من الآيات والأخبار.

الثاني: إنّ معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً من المسلمين كافّة، وهي لا تتمّ إلّا بالنظر، وما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به فهو واجب.

وأمّا عند المعتزلة؛ فعَقلاً؛ قالوا: المعرفة دافعة للخوف الحاصل من اختلاف النّاس

١. سورة يونس: الآية ١٠١.

٢. سورة الروم: الآية ٥٠.

٣. سورة آل عمران: الآية ١٩٠.

٤. الأحكام للآمدي: ج ٤، ص ٢٢٣؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ١٥٤ (ل. و. ك)؛ مجمع البيان: ج ٢، ص ٤٧٠ في تفسير الآيات ١٩٠ ـ ١٩٥ من سورة آل عمران، وفيه: «ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمّل ما فيها»، ومثله في جوامع الجامع: ج ١، ص ٣٦٢.

في إثبات الصانع وصفاته ووجوب معرفته، والخوف ضرر، ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً، فالمعرفة واجبةٌ عقلاً، وهي لا يتمّ إلّا بالنظر، فالنظر أيضاً واجب عقلاً لما عرفت أنّ ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به واجب.

وبالجملة؛ فوجوب النظر في معرفة الله وصفاته وأفعاله ممّا أجمع عليه ودلّت عليه ظواهر الآيات والأخبار، فلا يلتفت إلى مَن يَمنع عنه مستنداً بما ورد من النهي من الجدل، كما روي أنّه ﷺ خرج عَلى أصحابه فرآهم يتكلّمون في القَدَر، فغَضب حتّى احمرّت وجنتاه وقال: «إنّما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً»[1] لأنّ النظر غير الجدل.

سلّمنا، لكن لا نسلّم كون الجدل منهيّاً عنه مطلقاً، إذ النهي إنّما ورد في الجَدَل الباطل المشتمل عَلى الشبهات الفاسدة والمقدّمات الكاذبة المدلسة لتَرويج الآراء الباطلة ودَفع العقائد الحقّة؛ كما قال تعالى: **﴿وجادلوا بالباطل ليُدحضوا به الحق﴾**[2]، وقال: **﴿وَمِن النّاس مَن يُجادل في الله بغير عِلم﴾**[3]، وأمّا الجدَل بالحقّ فليس منهيّاً عنه قطعاً، بل هو مأمور به؛ لقوله تعالى: **﴿وَجَادِلهُم بالّتي هِي أحسن﴾**[4]، وقوله تعالى: **﴿ولا تُجادِلوا أهلَ الكتابِ إلّا بالّتي هي أحسن﴾**[5]، وقد

١. لاحظ المسند لأحمد ابن حنبل: ج ٢، ص ١٧٨ (٦٦٦٨) و ١٨١ (٦٧٠١) و ١٩٦ (٦٨٤٥)؛ السنن لابن ماجه: رقم ٨٥؛ تفسير ابن كثير: ج ١، ص ٥٤٢ عن أحمد؛ المجروحين لابن حبان: ص ٣٧٢، ترجمة صالح بن بشير الزاهد.
٢. سورة غافر: الآية ٥.
٣. سورة الحج: الآية ٣ و٨؛ سورة لقمان: الآية ٢٠.
٤. سورة النحل: الآية ١٢٥.
٥. سورة العنكبوت: الآية ٤٦.

جادل عليه السلام لابن الزِبَعْرى[١] كما روي أنّه لمّا نزل قوله تعالى: **﴿إنّكم وما تَعبدون مِن دون الله حَصَب جَهنَّم﴾**[٢]، قال عبد الله [ابن] الزبعري: قد عبدت الملائكة والمسيح، أفتراهم يُعذَّبون؟! فقال عليه السلام: «ما أجهلك بلغة قومك، أما علمت أنّ ما لما لا يعقل»[٣].

وجادل عليٌّ عليه السلام قَدَريّاً قال: إنّي أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي. فقال عليه السلام: «**أتملكها دون الله أو مع الله؟ فإن قلت: أملكها دون الله؛ فقد أثبتّ دون الله مالكاً، وإن قلت: مع الله؛ فقد أثبت له شريكاً**»[٤].

وكيف يكون النظر والبحث عن دلائل التوحيد والنبوّة والمعاد منهيّاً عنه؛ والقرآن مملوّ منه، كقوله تعالى: **﴿ولو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾**[٥]، وقوله تعالى: **﴿وإن كنتم في رَيبٍ ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورةٍ مِن مثله﴾**[٦]، وقوله تعالى:

---

١. عبد الله بن الزبعري بن قيس السهمي القرشي الشاعر، كان من أشدّ المشركين على المسلمين، وكان يؤذي النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بيده ولسانه، وهو الذي ألق الفرث والدم على النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وهو يصلّي إلى أن فتحت مكّة، فهرب إلى نجران، ثم أسلم واعتذر ومدح النبيّ ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فأمر له بحلّة، مات نحو سنة ١٥ من الهجرة.

لاحظ ترجمته في: الأغاني: ج ١٥، ص ١٧٩؛ المنتظم: وفيات سنة ١٥؛ الوافي بالوفيات: ج ١٧، ص ١٧٠؛ الإصابة: ج ٤، ص ٨٧؛ الكنى والالقاب: ج ١، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

٢. سورة الأنبياء: الآية ٩٨.

٣. المناقب لابن شهرآشوب: ج ١، ص ٤٩، فصل فيما لاقى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من الكفّار؛ الأحكام للآمدي: ج، ص ٢٠٩ وج ٣، ص ٣٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١١، ص ٢٤٣.

٤. حز الغلاصم في إفحام المخاصم: ص ١١٣.

وانظر تحف العقول: ص ٢١٣؛ الاحتجاج للطبرسي: ج ٢، ص ٢٥٥؛ بحار الأنوار: ج ٥، ص ٢٤ و٧٥ وج ٧٥، ص ٥١ ـ ٥٢.

٥. سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

٦. سورة البقرة: الآية ٢٣.

﴿قال مَن يُحيي العظام وهي رميم * قُل يُحييها الذي أنشأها أوّل مرّة وهو بكلّ خلقٍ عليم﴾[1]. وغير ذلك من الآيات الدالّة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوّة والردّ على المنكرين، وهي أكثر مِن أن تُحصى.

﴿بسم الله الرّحمن الرّحيم﴾ الباء للاستعانة وتتعلّق بمقدّر خاص أو عام، فعل أو اسم مؤخر أو مقدّم، وأولى الشقوق الثانية أوّلها لوجود ما يدلّ عليه، وقلّة الإضمار، وإفادة الاختصاص.

والإسم من الأسماء الّتي بنوا أوائلها على السكون كابن وبنت وغير ذلك، واشتقاقه من السمو بمعنى العلوّ، لأنّ في الاسم رفعاً للمسمّى عن حضيض الخفاء إلى منصّة الظهور، وإدخال الهمزة عليه تعويض عن المحذوف، أو اتّقاء من الابتداء بالساكن، وقد تحرّك السين فيستغنى عن الهمزة، قال: [الراجز][2]: «باسم الذي في كل سورة سِمَه».

وقيل من السمه بمعنى العلامة، لأنّ الإسم علامة للمسمّى، ويرده تصريفه على أسماء وسمّي وغيرهما.

وتوسيط الاسم لدفع توهّم الاختصاص، ولأنّ الاستعانة إنّما يحصل بذكر الاسم، وترك الالف المرسومة في الخطّ لكثرة الاستعمال، ولهذا تراها ثابتة في ﴿اقرأ باسم ربّك﴾[3]، وبعد تعيين المراد بالاسم لا يبقى نزاع في كونه عيناً للمسمّى أو غيره مجال.

---

١. سورة يس: الآية ٧٨ ـ ٧٩.

٢. من التبيان: ج ١، ص ٢٧ ومجمع البيان: ج ١، ص ٩٠ والبيت الزاهر: ج ١، ص ١٤٨.
وأورده الرضي في شرح الشافية لابن الحاجب قال: وأوردها أبو زيد في نوادره [ص ١٦٦] وقال: هي لرجل زعموا أنّه من كلب.

٣. سورة العلق: الآية ١.

و«الله» عَلَمٌ للذات المقدّسة، لوقوعه في موارد الاستعمال موصوفاً لا وصفاً، وللاتّفاق عَلى أنّ قولنا: «لا إله إلّا الله» يفيد التوحيد؛ ويُحكم بإسلام قائله، ولقوله تعالى: ﴿هل تعلم [له] سميّاً﴾[1]، وليس المراد الصفة وإلّا لزم الكذب، فتعيّن العَلَم، ولا قائل بعلميّة غير هذا الاسم، وصحّة اشتقاقه من اله عبد، أو ألِه بمعنى تحيّر أو غير ذلك لا يعطى وصفيّته.

وأمّا الاستدلال على نفي العلميّة بأنّ الذات من حيث هي بلا اعتبار أمر آخر؛ غير معقولة للبشر؛ فلا يمكن أن يدلّ عليها بلَفظ، فَضَعيفٌ، لأنّ فهم المسمّى بوجه يمتاز به عند ذكر الاسم كاف، وكذا بقوله تعالى: ﴿وهو الله في السماوات [وفي] الأرض﴾[2]، لأنّ الاعلام قد يلاحظ معها المعاني الوصفيّة الّتي اشتهرت هي بها كحاتم، وبهذا الاعتبار صحّ تعلّق الظروف بها، فهاهنا يلاحظ المعبود بالحق لاشتهاره به. مع أنّ في الآية إحتمالات أُخر؛ واختلف في أصله؛ فقيل: إنّه أله على وزن فعل، فحذفت الفاء وعوضت عنها حرف التعريف، فاختص بالمعبود بالحق، والاله كان في الأصل عاماً ثمّ غلبت على المعبود بالحق ولم يطلق عَلى غيره.

قال الخليل: أطبق جميع الخلق على أنّ قولنا «الله» مخصوص به تعالى، وكذالك قولنا «الإله» مخصوص به سبحانه[3].

وأمّا الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله تعالى؛ فإنّما يذكرونه بالإضافة كما يقال: إله كذا، أو ينكر فيقال: إله كما قال تعالى خبراً عن قوم موسى: ﴿اجعَلْ لَنا اِلٰهاً كَما لَهُم آلِهَةٌ﴾[4].

---

١. سورة مريم: الآية ٦٥.

٢. سورة الأنعام: الآية ٣.

٣. حواشي الشرواني على تحفة المحتاج: ج ١، ص ٨.

٤. سورة الأعراف: الآية ١٣٨.

وقيل: إنّه لاه على وزن فعل ادخل عليه الألف واللام للتفخيم وَالتعظيم، فالألف على الأوّل زائدة وعلى الثاني أصليّة.

وفي اشتقاقه، فأنكره بعضهم وقال: ليس يجب في كلّ لفظ أن يكون مشتقّاً؛ وإلّا لتسلسل، وأثبته آخرون على اختلاف منهم في المشتقّ منه فقيل من أله آلهة والوهة بمعنى عبد، وعلى هذا يلزم أن لا يكون سبحانه إلهاً في الأوّل إلّا أن تركب التجوز.

وقيل: من ألهتُ إلى فلان: إذا اسكنتَ إليه، فإنّ الأرواح تسكن إلى معرفته، والقلوب تطمئن بذكره كما قال سبحانه: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[1].

وقيل: من الوله بمعنى ذهاب العقل، فإنّ المحرومين من سعادة معرفته يتيهون في تيه الضلالة والجهالة والواصلين إلى رحل بحر المعرفة ويتحيّرون في حقيقة الأحديّة والفرادنيّة.

وقيل: مِن أله في الشيء؛ إذا تحيّر فيه لما ذكرنا.

وقيل: من أله الفصيل؛ إذا ولع بأمّه، فإنّ العباد مولوهون بالتضرّع إليه مولوعون بالسؤال من فضله وكرمه.

وقيل: من أله الرجل؛ إذا فرغ من أمر ترك عليه فألّهه؛ أي أجاره، فإنّ العباد يفزعون من البلايا والمضار إليه و هو سبحانه يجيرهم منها.

وقيل: من لاه يلوه؛ إذا احتجب، لأنّه تعالى محتجب عن العقول، لا تدركه الأفهام، ولا تَرقى إليه طيور الأوهام.

و«الرّحمن» فعلان من الرحمة، و«الرّحيم» فعيل منها، وهي في الأصل رقّة القلب المقتضية للتفضل والإحسان، وإذا استعملت في الله تعالى كانت مجازاً عن لازمها والأثر المترتّب عليها، وهو إنعامه تعالى على العباد وتفضّله عليهم، وهكذا الحال في

---

١. سورة الرعد: الآية ٢٨.

ساير الصفات الّتي مباديها الفعالات لتنزّهه تعالى عنها، والصيغتان للمبالغة، إلّا أنّ الأوّل أبلغ لزيادة بنائه، وذلك إمّا باعتبار الكمية والكيفيّة، أو كليهما معاً.

ومن هنا علم وجه اختصاصه به تعالى؛ لأنّ معناه البالغ في الرحمة غايتها المنعم لجلايل النعم وعظائمها، فذكر الرحيم بعده من باب تتميم الكلام، ودفع لتوهّم اختصاصه تعالى بالجلايل واستناد غيرها إلى غيره، ولمظنّة أنّ محقّرات الأمور لا يليق سؤالها من مآبه وطلبها من جنابه؛ روي أنّه أوحى إلى موسى ـ على نبيّنا و[آله و]عليه السلام: «يا موسى، سَلني حتّى ملح قِدرك وشِراك نعلك»[١].

روى أبو سعيد الخدري عن النبيّ ﷺ؛ أنّ عيسى بن مريم قال: «الرحمان؛ رَحمان الدنيا، والرحيم؛ رحيم الآخرة»[٢]، فعلى هذا يكون أبلغيّته باعتبار الكمّيّة وزيادة عدد المرحومين فقط، فإنّ رحمته تعالى في الدنيا عامّة لجميع الخلق؛ مؤمنهم وكافرهم، برّهم وفاجرهم، وأمّا رحمته الأخرويّة، فإنّما هي خاصّة بالمؤمنين فقط.

واختلف في منع صرف «رَحمن» بناءً على الاختلاف الواقع في شرط تأثير هذه الصيغة في منع الصرف، فمَن شرط انتفاء فعلانة في مؤنّثه حكم بمنع الصرف لوجود الشرط، ومن شرط وجود فعلي جعله مصروفاً لانتفائه، والأوّل أظهر، لأنّه الغالب في باب فعل مكسور العين، وقد تمسك بهذا اللفظ في عدم استلزام المجاز للحقيقة.

---

١. لم أجده بهذه العبارة، والموجود في المصادر: «يا موسى، سلني كل ما تحتاج إليه، حتّى علف شاتك وملح عجينك». أورده ابن فهد في عدّة الداعي: ص ١٢٣؛ والمجلسي في البحار: ج ٩٣، ص ٣٠٣.

٢. تاريخ مدينة دمشق: ج ٤٧، ص ٣٧٣.

وقد ورد في كثير من المصادر: «الرحمان رحمان الآخرة والدنيا، والرحيم رحيم الآخرة» رواه ابن عدي في الكامل: ج ١، ص ٣٠٤، ترجمة اسماعيل بن يحيى، وابن عساكر في تاريخ دمشق: ج ٤٧، ص ٣٧٤؛ وابن حبّان في المجروحين: ج ١، ص ١٢٦، ترجمة إسماعيل بن يحيى بن عبيد الله التيمي، وابن الجوزي في الموضوعات: ج ١، ص ٢٠٤؛ والسيوطي في الدرّ المنثور: ج ١، ص ٨ عن ابن جرير وابن عدي في الكامل وابن مردويه وأبي نعيم في الحلية وابن عساكر في تاريخ دمشق والثعلبي.

روى ابن عبّاس عن النبيّ ﷺ قال: «إذا قال المعلّم للصبيّ قل: بِسم الله الرّحمن الرّحيم، فقال الصبي: بسم الله الرّحمن الرّحيم؛ كتب الله براءة للصبي وبراءة لوالديه و[براءة] للمعلّم»[١].

وعن ابن مسعود قال: مَن أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليقرأ بِسم الله الرّحمن الرّحيم، فإنّها تسعة عشر حرفاً، ليجعل الله كلّ حرف منها جنّة من واحد منهم»[٢].

وروي عن علي بن موسى عليه السلام أنّه قال: «بسم الله الرّحمن الرّحيم أقرب إلى اسم الله الأعظم من سواد العين إلى بياضها»[٣].

﴿قُل هُوَ اللهُ أحد﴾ خطاب للنبيّ ﷺ وأمر له أن يقول لجميع المكلّفين: هو الله الذي يحقّ له العبادة ولا شريك له، وفي هذا الخطاب تعظيم له عليه السلام، لأنّ قوله: «قُل»

---

١. مجمع البيان: ج ١، ص ٥٠ في تفسير سورة الحمد؛ جامع الأخبار: ص ٤٩؛ بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ٢٥٧.

٢. مجمع البيان: ج ١، ص ٥٠ في تفسير سورة الحمد؛ الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي: ج ١، ص ٩٢؛ الدرّ المنثور: ج ١، ص ٩ نقلاً عن وكيع والثعلبي؛ تفسير ابن كثير: ج ١، ص ١٩.

٣. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢، ص ٩، باب ٣٠، ح ١١؛ تفسير العياشي: ج ١، ص ٢١، ح ١٣؛ مجمع البيان: ج ١، ص ٥٠ في تفسير سورة الفاتحة، مهج الدعوات: ص ٣١٦.
وروي أيضاً عن رسول الله ﷺ: عدّة الداعي: ص ٤٩.
وروي أيضاً عن عليّ عليه السلام: الأصول الستّة عشر: ص ٢٨.
وروي أيضاً عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: تهذيب الأحكام: ج ٢، ص ٢٨٩، ح ١١٥٩.
وروي أيضاً عن الإمام العسكري عليه السلام: تحف العقول: ص ٤٨٧؛ كشف الغمة: ج ٣، ترجمة الإمام العسكري عليه السلام؛ مهج الدعوات: ص ٣١٧.
وورد نحوه عن ابن عبّاس: مهج الدعوات: ص ٣١٩؛ الدرّ المنثور: ج ١، ص ٢٣ ذيل آية بسم الله الرحمن الرحيم نقلاً عن ابن أبي حاتم في تفسيره والحاكم في المستدرك والبيهقي في شعب الإيمان وأبي ذر الهروي في الفضائل والخطيب البغدادي في تاريخه.

وأمره بتبليغ الرسالة كان كالتنصيص عَلى نبوّته، وكلّما كرّر ذلك[١] كان كالمنشور الجديد في ثبوت رسالته، وذلك يقتضي المبالغة في تعظيمه صلوات الله عليه، كما أنّ الملك إذا استعمل بعض عبيده عَلى بعض مملكته وأنفذه إليها ثمّ يكتب له في كل شهر وشهرين منشوراً جديداً دلّ ذلك على كمال عنايته لشأنه، وأنّه يريد أن يزيده كل يوم تشريفاً وتعظيماً.

وتأكيد في ايجاب تبليغ هذا الوحي، دلالة بذلك على أنّه أمر عظيم يعتنى لشأنه، فإنّه صلوات الله عليه كان يبلغه وإن لم يصدر بلفظ «قُل» لكنّه صدر به تأكيداً ليدلّ على كمال العناية بتبليغه، ويعلم غاية الاهتمام بشأنه، والضمير للشأن وهو ضمير مبهم يتقدّم قبل الجملة يفسّره الجملة الواقعة بعده، ولا يكون إلّا مفرداً غائباً، لوجوب مطابقته لما يعود إليه، ويكون الأغلب مذكّراً، ويختار تأنيثه إذا اشتملت الجملة المفسرة على مؤنث غير فضلة، فيكون مرجعها القصّة وفي غيره قياس لا يوافقه الاستعمال، وإنّما يؤتى بهذا الضمير إذا كان مضمون الجملة المفسّرة أمراً عظيماً يعتنى بشأنه ويقصد دفعه في ذهن المخاطب، فلا يقال هو يطير الذباب، فالضمير مبتدأ والجملة خبره، والمعنى: الشأن هو أنّ الله أحد، أو لله تعالى فهو مبتدأ، وقوله: «الله» خبره، و«أحد» بدل عنه، أو خبر بعد خبر.

وروي عن ابن عبّاس أنّ قريشاً قالوا: يا محمّد؛ صف لنا ربّك الذي تدعونا إليه، فنزلت[٢]، وعَلى هذا يكون الضمير لما سئل عنه، والمعنى: الذي سألتم عنه هو الله.

---

١. هذا هو الظاهر، وفي المخطوطة: «كررو ذلك»!

٢. البرهان للزركشي: ج ٢، ص ٤٨٨؛ زاد المسير لابن الجوزي: ج ١، ص ١٥٠.

وورد في بعض الروايات أنّ اليهود جاءت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقالوا بذلك: مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٨٥؛ الكامل لابن عدي: ج ٤، ص ٢٥٣ في ترجمة عبد الله بن عيسى الخزاز البصري؛ تفسير الجلالين: ص ⇦

واعلم أنّ كلمة «هو» من الأسماء العظيمة، فكما أنّ لفظة «الله» عَلم للذات المقدّسة ويدلّ عليها من غير أن يلاحظ معها صفة من الصفات، فكذلك كلمة «هو» يشار بها إلى الذات البَحت من غير اعتبار صفة معها، ولذا ذهب جمع إلى أنّه الإسم الأعظم، كما ذهب آخرون إلى أنّه هو لفظة «الله»، ويجب أن يعلم أنّ في هـذا الإسم أسرار عجيبة ودقائق غريبة:

منها؛ أنّه مركّب من حرفين؛ إحداهما الهاء وهي تخرج من أقصى الحلق الذي هو آخر المخارج، والأخرى الواو الّتي تخرج من بين الشفتين؛ وهو أوّل المخارج، فيكون إشارة لفظيّة إلى أنّه تعالى هو الأوّل والآخر، ولهذا أتى سبحانه بلفظ «هـو» حـين حكم بأوّليّته وآخريّته وقال: ﴿**هو الأوّل والآخر**﴾[1] ولم يقل: «الله الأوّل والآخر» أو غير ذلك من الأسماء والصفات.

ومنها؛ أنّ العبد إذا قال: «ياهو» فكأنّه اعترف بأن ليس موجود إلّا الله، لأنّه لو كان في الوجود شيئان؛ لكان الضمير صالحاً لهما ولا يتعيّن واحد منهما، فكأنّه حكم على كلّ ما سوى الله بأنّه عدم محض وسلب مطلق حتّى صحّ له أن يقول: «ياهو».

وروي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «رأيت الخضر في المنام قبل بدر بليلة فقلت: علّمني شيئاً أنتصر به على الأعداء فَقال: قُل: ياهو يامن لا هـو إلّا هـو. فـلمّا أصـبحت قصصت على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا عليّ علّمت الإسم الأعظم. فكان على لساني يوم بدر»[2].

⇦ ٨٣٠؛ الدرّ المنثور: ج ٦، ص ٤١٠ نقلاً عن ابن أبي حاتم وابن عدي والبيهقي في الأسماء والصفات. لباب النقول: ص ٢١٩ نقلاً عن ابن أبي حاتم.

١. سورة الحديد: الآية ٣.

٢. التوحيد للصدوق: ص ٨٩، باب ٤، ح ٢ وعنه في عدّة الداعي: ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ تفسير مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٨٦ في تفسير سورة التوحيد.

وجلالة قدر هذا الاسم وعلوّ شأنه ممّا لا يحيط به إلّا هو، فلنكتف بهذا القدر، لأنّه يكفي لتذكير الذاهلين وتنبيه الغافلين.

و«الأحد» صفة مشبهة من وَحَد يَحِد وَحداً ووحِدَة بمعنى انفرد، وأكثر استعماله في التنييف، أو مع الإضافة، أو بعد نفي أو نهي أو استفهام أو شرط، واستعماله في غير ذلك قليل كما وقع هاهنا، فاستعماله من حيث الخصوص والتعيين مختصّ به تعالى، وأمّا في غيره فلا يستعمل إلّا عموماً من غير تعيين، وظهر معنى قولهم: إنّ هذا الإسم من الأسماء المختصّة به تعالى، فتدبّر.

والهمزة بدل من الواو عَلى غير قياس، وإنّما يبدّل قياساً عند الجميع الواو المضمومة كأجوه في وجوه، والمكسورة أيضاً عند البعض كأشاح في وِشاح، وأمّا قلب المفتوحة فشاذّ مخالف للقياس بالاتّفاق، وهذا القسم من الشاذّ الذي يستعمله أهل اللسان في كلامهم ومحاوراتهم ويكون من كثرة الاستعمال بمنزلة الألفاظ القياسيّة؛ جاز وقوعه في كلام البلغاء والفصحاء.

وإنّما اختار لفظ «أحد» على «واحد»؛ لأنّ الواحد يدخل في الحساب ويضمّ إليه آخر مثله حتّى يصير اثنين أو آخران فيصير ثلاثة وهكذا بخلاف الأحد.

وأيضاً فإنّ الأحد لمّا استوعب الجنس واحداً كان أو كثيراً لم يجز أن يجعل له ثان بخلاف الواحد فإنّه جاز أن يجعل له ثان، فإذا قلت: «زيد لا يقاومه واحد» جاز أن يقاومه اثنان، ولو قلت: «لا يقاومه أحد»، لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر، فهو أبلغ.

اعلم أنّ الواجب جلّ شأنه يوصف بالوحدانيّة وبالأحديّة، أمّا الواحد فهو الشيء الذي لا ينقسم من جهة أنّه واحد، فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان، فإنّ الإنسان الواحد يمتنع أن ينقسم إلى إنسانين، فإنّ القسم فإنّما ينقسم

إلى الأبعاض والأجزاء فلا ينقسم من جهة ما قيل أنّه واحد بل من جهة أخرى.

إذا عرفت ذلك فاعرف أيضاً أنّ شيئاً من الموجودات لا ينفكّ عن الوحدة حتّى العدد، فإنّ العشرة الواحدة من حيث أنّها عشرة واحدة قد عرضت لها الوحدة؛ فلا ينقسم إلى عشرين بل ينقسم إلى خمستين أو إلى ستّة وأربعة وغير ذلك، وكذلك العشرتان، فإذن لا ينفكّ شيء من الموجودات عن الوحدة، ولهذا اشتبه الوحدة عَلى بعضهم بالوجود فزعم أنّ وجود كلّ شيءٍ نفس وحدته لمّا رأى أنّ كلّ موجود واحد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ اتّصافه تعالى بالواحد إنّما يكون باعتبارين: أحدهما أنّ ذاته ليست مركّبة من اجتماع أمور كثيرة. والثاني أنّه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود مبدأ الممكنات. وأمّا الأخير، فمعناه أنّه غير مركّب من الأجزاء ولا منقسم إليها سواء كان حقيقية كالمادّة والصورة، أو غير حقيقيّة كالأجزاء المقدارية التحليليّة، فإنّ جزئيّتها ليست حقيقيّة بل يعتبرها العقل بمعونة الوهم؛ وإلّا فالمقدار أمر وحداني لا جزء فيه بالفعل.

وقيل: المعنى أنّه أحد لا كثرة ما في ذاته، ولا نظير له في صفاته.

وقيل: معناه واحد ليس كمثله شيء.

وقيل: واحد في أفعاله؛ لأنّ أفعاله كلّها تفضّل وإحسان، لا يفعل جلباً لمنفعة ولا دفعاً لمضرّة، بل هو منزّه عن هذا عنى ذلك، فهو من هذا الوجه واحد متفرّد به لا يشركه فيه سواه.

أمّا الدليل على نفي تركّبه تعالى من الأجزاء، فمنه ما ذكره المعلم الثاني في الفصوص بقوله: وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنويّاً، وإلّا لكان كلّ جزء مِن أجزائه إمّا واجب الوجود فيستكثر واجب الوجود، وإمّا غير

واجب الوجود وهي أقدم بالذات من الجملة، فيكون الجملة أبعد من الوجود[١].

أقول: معناه أنّ الواجب لو كان مركّباً من الأجزاء فإمّا أن يكون كلّ جزء من أجزائه واجب الوجود، أو يكون كلّ منهما ممكناً، أو يكون بعض منها واجباً وبعضها ممكناً، فعلى الأوّل يلزم تعدّد الواجب وهو باطل ببراهين التوحيد، وعلى الثاني يلزم خلاف الفرض من وجهين لأنّه يلزم أن يكون ما فرضته واجباً، أعني الكلّ غير واجب لأنّ الأجزاء أقدم بالذات منه إذا تجزّأ يتقدّم بالذات على الكلّ، والواجب يجب أن يكون أقدم الأشياء وأقربها من الوجود ولا يكون شيء أقرب وأقدم منه، وما فرضته غير واجب أعني الجزء يلزم أن يكون واجباً إذ هو أقرب إلى الوجود من الكلّ، وأمّا الشقّ الثالث فإنّه يستلزم المحذورين معاً، فبطلانه أظهر.

واعترض عليه المحقّق الدواني بأنّ الأجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدّم على الشيء، لأنّ ذلك الشيء بسيط لا يسبقه وجود تلك الأجزاء، فتلك الأجزاء أجزاء وهميّة له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي.

أقول: هذا البحث ممّا لا يدفع له، والجواب الذي ذكره صدر المدققين وغيره من الأجوبة الّتي ذكرها غيره ليس بشيءٍ، إلّا أن يقال: هذا دليل على نفي التركيب من الأجزاء الحقيقيّة المعنويّة وإن كان المدّعى أعم من ذلك حيث قال: مقدارياً كان أو معنوياً، لكن ترك الأوّل لظهور بطلانه، إذ الأجزاء المقداريّة للمتّصل الواحد وهو لا يكون إلّا جسماً أو جسمانياً، وحينئذٍ يتمّ الدليل ويندفع عنه البحث المذكور.

١. المعلم الثاني هو محمد بن أحمد بن طرخان الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩هـ، والمعلم الأوّل هو أرسطو اليوناني، وكتاب فصوص الحكم في الحكمة من مصنّفات الفارابي وقد طبع، ومنه أخذ ابن العربي اسم كتابه الذي ألّفه بعد سنة ٦٣٧هـ، وسماه أيضاً فصوص الحكم، وكتاب الفارابي ترجمه الميرزا مهدي الإلهي القمشهاى بالفارسيّة وطبع بايران.

وأمّا ما ذكره المحقّق في جواب بحثه بقوله: «ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بأنّه لمّا كان الواجب لذاته هو الوجود المتأكّد؛ فجزؤه التحليلي إمّا وجود متأكّد أو أمر آخر، وعلى الأوّل يلزم كونه واجباً لذاته بناءً عَلى ما سبق، وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكناً لذاته؛ لأنّ ماعدا الوجود المتأكّد لا يكون واجباً، وقد تقرّر عندهم إلى [أنّ] الجزء التحليلى لا يخالف الكلّ في الحقيقة[1].

قال بهمنيار في التحصيل: اعلم أنّ الماء والخمر مثلاً لا يصلح أن يكون بينهما وحدة بالاتّصال حقيقة، فإنّ الموضوع للمتّصل بالحقيقة جسم بسيط متّفق بالطبع، انتهى[2].

والحكماء ردّوا مذهب ديمقراطيس بأنّ الأجزاء الفرضيّة لتلك الأجسام يشارك الكلّ في الحقيقة ويشارك باقي الأجزاء فيها، فيصحّ عليها من الافتراق والاتّصال ما يصحّ على غيرها.

إذا تمهّد هذا فنقول: ما يتصوّر أن يكون له جزء تحليلي؛ يلزم أن يكون له جزء خارجي، فيكون الواجب لذاته معنقراً إلى الجزء الخارجي، هذا خُلف.

بيان الملازمة إلى ذلك الجزء إن كان وجوداً متأكّداً كان واجباً لذاته فيكون موجوداً بالفعل لا جزءً تحليلياً، مع أنّه يلزم تعدّد الواجب، وإن كان غير الوجود المتأكد يكون ممكناً لذاته، فيغاير الكلّ بالحقيقية، فيكون جزءاً خارجياً أيضاً لا تحليلياً، مع أنّه يلزم تركّب الواجب من الممكن، وهذا هو تحقيق ما قاله المعلّم الثاني،

١.

٢. الحكيم أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الآذربايجاني المتوفى سنة ٤٥٨، من أعيان تلاميذ الشيخ أبي علي ابن سينا، كان مجوسياً فأسلم، وكتابه التحصيل في المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات على طريقة المشائين. وله تآليف أُخرى منها. «ما بعد الطبيعة» و«مراتب الموجودات». (الأعلام: ج ٢، ص ٧٧).

انتهى.

فهو أيضاً لا يدفعه لأنّ البحث هو أنّ الجزء التحليلي لا يكون أقدم من الجملة، والمعلّم الثاني ادّعى أنّ الواجب لو انقسم إلى الأجزاء؛ لزم أحد المحذورين: إمّا تعدّد الواجب، وإمّا أقدميّة الجزء، فالبحث باقٍ بحاله.

وما ذكره المحقّق استدلال آخر على بطلان التركيب، مع أنّ فيه شيئاً وهو أنّ قوله: «وقد تقرّر عندهم أنّ الجزء التحليلي» الخ يشعر بأنّ هذه المقدّمة من المسلّمات عندهم، ولا دليل عليه وإلّا لذكره، فحينئذٍ لا يكون الاستدلال برهانيّاً.

ومنه ما يقال: إنّ الواجب لو كان مركّباً من جزئين؛ فلا يخلو إمّا أن يكونا واجبَين، أو ممكنَين، أو أحدهما ممكناً والآخر ممكناً، والأقسام كلّها باطلة، فيلزم بطلان التركيب، أمّا الأوّل فلأنّه يلزم تعدّد الواجب وهو باطل بدلائل التوحيد، وأمّا الثاني فلأنّ الممكن إنّما يكون من سبب وعلّة، فعلّة كلّ منهما إمّا نفسه أو الجملة أو الجزء الآخر أو أمر خارج، والكلّ باطل، وأمّا بطلان الأوّلين فَظاهر؛ لأنّ العلّة تجب أن تكون متقدّمة عَلَى المعلول، والشيء لا يتقدّم عَلى نفسه، وكذا الجملة لا يتقدّم على الأجزاء، بل الأمر بالعكس.

وأمّا بطلان الثالث؛ فلأنّ أحد الجزئين إذا كان علّة للجزء الآخر فعلّة الجزء الأوّل إمّا نفسه أو الجزء الآخر، أو الجملة، أو أمر خارج، والأوّل والثالث باطلان لما ذكر، والثاني أيضاً باطل لبطلان الدور، وأمّا الرابع؛ فلأنّه يلزم أن يكون الواجب في وجوده محتاجاً إلى الغير.

وَأمّا الشقّ الثالث وهو أن يكون أحد الجزئين واجباً والآخر ممكناً؛ فيعلم بطلانه من بطلان الأوّلين.

ومنه ما يقال إنّه لو ركب الواجب من الأجزاء لكان محتاجاً إليها؛ ضرورة أنّ

الكلّ يحتاج إلى أجزائه والجزء غير الكلّ؛ فيكون محتاجاً إلى الغير فيكون ممكناً، هذا خلف.

وأمّا دلائل التوحيد وبراهين نفي الشرك عنه تعالى؛ فأكثر من أن تُحصى، ولكن على مشارب مختلفة ومسالك متفاوتة، ولنذكر منها ماهو الأشهر وإلى الصحة أقرب، فمنها أنّه لو تعدّد الواجب فالتعيّين الذي به يمتاز أحدهما عن الآخر إمّا نفس الماهيّة الواجبة أو أمر آخر معلل بها أو بلوازمها أو بِشيءٍ آخر عَلَى التقادير الثلاثة الأُوَل لا تعدّد، وعَلَى التقدير الأخير يلزم احتياج الواجب في تعيّنه إلى أمر منفصل والاحتياج في التعيّن يقتَضي الاحتياج في الوجود؛ لأنّ الشيء مالم يتعيّن لم يوجد، فلا وجوب بالذات.

أقول: هذا الدليل إنّما يتمّ على القول بعينيّة الوجود والوجوب الذي هو تأكيد الوجود، وإلّا فيتوجّه عليه أنّ المراد بالماهيّة الواجبة إن كان نفس المفموم؛ ورد المنع على قوله: وعلى التقدير الأخير يلزم الاحتياج، لأنّ التعيّن إذا كان معلّلاً بأمر منفصل عن مفهوم الواجب لم يلزم الاحتياج لجواز أن يكون الأمر المنفصل هو ذات الواجب، ويكون تعيّن كلّ منهما معلّلاً بذاته الواجبة. وإن كان المراد ما صدق عليه هذا المفهوم؛ ورد المنع على قوله: وعلى التقادير الثلاثة لا تعدّد، لأنّه يجوز أن يتوجّه واجبان تعيّن كلّ منهما نفس ذاته بلا محذور.

وأمّا إذا قلنا بعينيّة الوجود والوجوب ووحدتهما؛ فيندفع الايراد المذكور، لأنّا نقول: مراد المستدّل بالماهيّة الواجبة الوجود الوجداني الذي هو عين حقيقة الواجب، فالتعيّن الذي به الإمتياز إن كان نفس هذا أو معلّلاً به أو بلوازمه؛ فلا تعدّد، وإن كان معلّلاً بأمر منفصل فلا وجوب بالذّات، فتمّ الاستدلال وسقط الايراد.

ومنها أنّه لو تعدّد الواجب لكان لكلّ منها تعيّن بالضرورة، فَبين التعيّن والوجوب إمّا أن يكون لزوم أو لا، فإن لم يكن بينهما لزوم لزم جواز الوجوب بدون التعيّن وهو محال، لأنّ الشيء مالم يتعيّن لم يوجد، وجواز التعيّن بدون الوجوب، فيلزم أن يكون الواجب ممكناً حيث تعيّن بلا وجوب، وإن كان بين التعيّن والوجوب لزوم فإن كان الوجوب بالتعيّن؛ لزم تقدّم الوجوب عَلىٰ نفسه ضرورة تقدّم العلّة على المعلول بالوجود والوجوب، وإن كان التعيّن بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدّد الواجب لأنّ تعيّن[1] المعلول لازم، فلا يوجد الواجب بدونه، وإن كان التعيّن والوجود لأمر منفصل؛ لم يكن الواجب واجباً بالذات، لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعيّن، بل في أحدهما إلى أمر منفصل.

أقول: وهذا الدليل أيضاً إتمامه موقوفٌ عَلىٰ عينيّة الوجود والوجوب وإلّا فيرد على قوله: فإن كان الوجوب بالتعيين، لزم تقدم الوجوب على نفسه، ضرورة تقدّم العلّة على المعلول بالوجود والوجوب إنّما يلزم إذا كان المعلول موجوداً خارجياً، والمعلول هاهنا ليس كذلك، لأنّ الوجوب من الأمور الاعتباريّة.

سلّمنا، لكنّ الموقوف يغاير الموقوف عليه، فإنّ أحدهما وجوب الذات والآخر وجوب الوجود، وأمّا على القول بالعينيّة، فاندفاع الايراد الأوّل ظاهر، لأنّ المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكّد الذي هو عين الواجب جلّ شأنه ولا شبهة في تحقّقه في الخارج.

وكذا الايراد الثاني، لأنّ وجوب الذات ليس إلّا وجوب وجود الذات إذ بدون الوجود الحقيقي تحقّق الانعدام، فلزوم تقدّم وجوب الوجود عَلى نفسه على تقدير كون التعيّن علّة لوجوب الوجود على ما ادّعاه المستدلّ بيّن، فتمّ الاستدلال وسقط

---

[1]. هذا هو الظاهر، وفي المخطوطة: «التعيّن».

الايرادان معاً.

واعترض على هذا الدليل بأنّ المراد بالتعيّن في قوله: «فبين التعيين والوجوب» إمّا أن يكون لزوم أو لا، أمّا الواجد المعيّن من التعينين فنختار أن لا لزوم بينه وبين الوجوب.

قوله: لزم جواز تحقّق الوجوب بدون التعيّن.

قلنا: إنّما يلزم ذلك لو لم يكن هناك تعيّن آخر، وإن أراد أحد التعيّنين لا على التعينين؛ فيختار اللزوم.

قوله: وإن كان التعيّن بالوجوب لزم خلاف المفروض وهو تعدّد الواجب، لأنّ تعيّن[1] المعلول لازم، فلا يوجد الواجب بدونه.

قلنا: لزوم أحد التعيّنين لا على التعيين لا ينافي التعدّد، والجواب أنّ المراد بالتعيّن الواحد المعيّن من التعيّنين، فإذا لم يتحقّق بينه وبين وجوب الوجود لزوم؛ لزم جواز انفكاك كلّ منهما عن الآخر، فجاز انفكاك التعيّن عن الوجوب؛ وهو باطل لما مرّ، وذلك يكفي في إتمامه الدليل، ولا حاجة في تتميمه إلى إثبات محاليّة جواز الوجوب بدون التعيّن كما فعله المستدلّ، واستدلّ عليه بقوله: لأنّ الشيء مالم يتعيّن لم يوجد، فغاية ما يرد على الدليل المذكور أنّه لا حاجة إلى هذه المقدّمة، وكان الاستدلال بدونها تماماً، فالاعتراض إنّما يرد على التقدير المذكور لا على أصل الدليل.

ومنها ما ذكره الشيخ الرئيس في الشفا وهو أنّ كون الواحد واجب الوجود وكونه هو إمّا أن يكون واحداً فيكون كلّ ماهو واجب الوجود، فهو هذا الواحد بعينه ولا يكون غيره واجباً، وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو تعينه، فمقارنة واجب الوجود، لما هو بعينه إمّا أن يكون لذاته أو لعلّة وسبب غيره، فإن كان لذاته أي لأنّه

---

١. هذا هو الظاهر، وفي المخطوطة: «التعيّن».

واجب الوجود فيكون كلّ ماهو واجب الوجود هذا المعنى بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود، وإن كان بسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود، فيكون واجب الوجود هذا بعينه بسبب فيكون ممكناً معولاً وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات.

ومنها ما ذكره المعلّم الثاني في الفصوص بقوله: كلّ ماهيّة الفصوص مقولة على كثيرين، فليس قولها على كثيرين وإلّا لما كانت ماهيّتها بمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول[1].

ثمّ قال في فصّ آخر بعده بفصوص: وجوب الوجود لا ينقسم ما يحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلّا لكان معولاً، انتهى[2].

أقول: تحقيق ذلك وتوضيحه أنّ كلّ ماهية يقال على كثيرين فكونها مقولة على كثيرين لماهيّتها، أي لم يكن ماهيّتها علّة لأن يقال عَلى كثيرين، لأنّه لو اقتضت الماهيّة ذلك لامتنعَ حملها على الواحد وإلّا يلزم تخلّف مقتضي الذات عنها، فإذا امتنع حملها على الواحد امتنع حملها على كثيرين، لأنّ الكثير لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق الواحد، فوجوب الوجود لو كان محمولاً على كثيرين؛ لكان حملة عَلىٰ كثيرين بسبب غيره، وكلّ ماهو معلّل بغيره لكان ممكناً معلولاً.

ومنها أن يقال: إنّ الوجود الحقيقي إمّا أن يمتنع تعدّده أو لا، فعلى الأوّل يلزم المطلوب، وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجّح، لأنّ نسبة جميع الأعداد إليه واحدة، فترجيح الاثنين أو عدد آخر عَلى باقي الأعداد؛ ترجيح بلا مرجّح وهو محال، فتعيّن الأوّل وهو المطلوب.

---

١. الفصوص: ص ٥١، تحقيق محمد حسن آل ياسين، طبع بغداد.

٢. الفصوص: ص ٥٢.

أقول: توضيح هذا الدليل؛ أنّ الحقائق إمّا مادية يكون لها إمكان استعدادي، أو مجرّدة ليس لها ذلك الإمكان، والحقائق المجـرّدة بحسب أن يكـون كـلّ نـوع مـنها منحصراً في الفرد، لأنّ مراتب الأعداد فوق الواحد متساوية بالنسبة إليه، فـثبوت بعض من تلك المراتب دون بعض آخر ترجيح بلا مرجّح، وأمّا الحقائق المادية الّتي لها إمكان استعدادي؛ فيجوز إن ثبت لها بعض من تلك المراتب دون بعض بواسطة الامكان الاستعدادي، فلا يلزم ترجيح بلا مرجح، ووجوب الوجود من الحقائق الّتي ليس لها إمكان استعدادي، فمن ثبوت بعض مـراتب الاعـداد له دون بـعض يـلزم الترجيح بلا مرجّح.

واعلم أنّ للقوم في توحيد الواجب جلّ شأنه مسلَكين: أحدهما: إثبات توحيد إلٰه العالم. والثاني: إثبات توحيد الإلٰه من دون التقييد بالعالم، وقد سلك المعلم الأوّل ذينك المسلكين، أمّا المسلك الثاني قد عرفته، وأمّا المسلك الأوّل فـهو أن يسـتدلّ بوحدة العالم عَلىٰ وحدة إله العالم، فلا بدّ لنا أوّلاً من إثبات وحدة العالم حتّى نستدلّ بها عَلى وحدة إله العالم.

فنقول: إنّ الأشياء الواقعيّة قسمان:

أحدهما ما يكون بسيطاً لا جزء له في الخارج.

وثانيهما ما لا يكون كذلك بل له جزء خارجي، وهذا القسم ينقسم إلى قسمين: أحدهما مالا يكون فيما بين أجزائه افتقار وارتباط أصلاً. وثانيهما ما يكون فيما بـين أجزائه افتقار إمّا في الوجود أو في صفة من الصفات غـير الوجـود، أو في الآثـار والأفعال، وَعَلى جميع التقادير يكون الأجزاء يرتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث لا ينتظم حال بعض بدون آخر؛ كما في أعضاء حيوان واحد كالانسان مثلاً، فإنّه مَن عَلِم التشريح عرف أنّه لا ينتظم حال بعض أعضاء الانسان الواحـد

بدون بعض آخر منها، ولهذا يتألّم بعض بتألّم بعض آخر ويلتذ بالتذاده.

إذا عرفت هذا فاعلم؛ أنّ مَن لاحظ العالم مِن أوّل الجزء إلى آخره يجد أنّ فيما بين أجزائه افتقاراً بحيث يكون جميع الأجزاء في سلسلة واحدة، ولهذا قال بعضهم: إنّ مجموع العالم بمنزلة حيوان واحد، وأجزاؤه بمنزلة أعضاء حيوان واحد.

وأمّا الاستدلال بوحدة العالم عَلى وحدة إله العالم؛ فهو أنّ أجزاء العالم لمّا كان بعضها مرتبطاً ببعض بحيث يكون جميع الأجزاء في سلسلة متّسقة النظام كثيرة الفوائد والمصالح بحيث يتحيّر العقول والأفهام ويعجز عن بيان أدنى الفوائد لسان الأقلام؛ علم بالحدس أن فاعلها وصانعها لا يكون إلّا واحداً ولو لم يكن صانعها واحداً لما كان العالم واقعاً عَلى هذا النظام، بل كان فيه خلل وفساد، وعلى ذلك حمل بعضهم قوله [تعالى]: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا**﴾[1]، لكنّ الأكثر حملوه على دليل التمانع، وتقريره؛ أنّا لو فرضنا وجود إلٰهين؛ فلا بدّ أن يكون كلّ منهما قادراً على كلّ المقدورات، وإلّا لكان عاجزاً عن بعضها، والعجز نقص بحسب أن يكون الإله ميزها عنه، فإذا كان كلّ واحدة قادراً على جميع المقدورات؛ كان كلّ واحد قادراً عَلىٰ تحريك زيد وتسكينه، فإذا فرضنا أنّ أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه فإمّا أن يقع المرادان؛ فهو محال، لاستحالة إجتماع الضدّين، أو لا يقع واحد منهما؛ وهو أيضاً محال، لأنّ المانع من وجود مراد كلّ منهما مراد الآخر، فامتناع مراد هذا إنّما هو عند وجود مراد ذلك وبالعكس، فامتناعهما يستلزم وجودهما، وَذلك محال. وأيضاً يلزم عجزهما.

وأيضاً يلزم ارتفاع النقيضين، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، وذلك محال لوجهين:

---

١. سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

أحدهما ؛ أنّه لو كان كلّ منهما قادراً عَلى مالا نهاية له ؛ امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر ، بل لا بدّ أن يستويا في القدرة .

والثاني ؛ أنّه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر ، فالّذي لم يقع مراده يكون عاجزاً ، والعجز نقص ، وهو على الله محال .

واعترض عليه بأنّ الفساد إنّما يلزم عند اختلافهما في الإرادة ، ووقوع الاختلاف غير لازم من الدليل المذكور ؛ وإنّما اللازم إمكان الاختلاف ، والاختلاف ممكن ، كان الفساد أيضاً ممكناً ، لأنّ المبني على الممكن ممكن ، والإمكان لا يستلزم الوقوع .

وقرّره بعضهم بوجه آخر يندفع عنه الاعتراض المذكور ؛ وهو أنّا لو فرضنا إلٰهين لكان كلّ منهما قادراً على كلّ المقدورات ، فيفضي إلى وقوع كلّ مقدور بين قادرين مستقلّين من وجه واحد ، لأنّ استناد الفعل إلى الفاعِل إنّما كان لإمكانه ، فإذا كان كلّ منهما مستقلاً بالايجاد ، فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع ، فيستحيل إستناده إلى ذلك ، لكنّه حاصل معهما جميعاً ، فيلزم استغناؤه عنهما واحتياجه إليهما معاً ، وذلك محال ، فالقول بوجود إلٰهين يُفضي إلى امتناع وقوع الممكنات ، فيلزم وقوع الفساد ، فثبت أنّ القول بوجود إلٰهين يوجب وقوع الفساد قطعاً .

وقد يقرر بوجه آخر وهو أنّه لو قدرنا الهين فإمّا أن يتّفقا أو يختلفا ، فإن اتّفقا على الشيء الواحد فذلك الواحد مقدور لهما ومراد لهما فيلزم وقوعه بهما وهو محال ، وإن اختلفا فإمّا أن يقع المراد أو أحدهما أو لا يقع واحد منهما والكل محال ، فثبت أنّ الفساد لازم على كل التقديرات .

ومن الناس من قدح في دليل التمانع ففسّر الآية بأنّ المراد لو كان في السماء والأرض آلهة يقول بإلهيتا عبدة الأوثان يلزم فساد العالم لأنّها جمادات لا تقدّر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم ، وذلك لأنّه تعالى حكى عنهم أولاً قولهم : ﴿أم اتّخذوا

آلهة من الأرض هم ينشرون﴾[١] ثمّ بيّن فساد ذلك بقوله: **﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلّا الله لفسدتا﴾**[٢] فوجب أن يخص الدليل به.

وذكر الإمام الرازي في تفسيره ادلّة أخرى ضعيفة نذكر بعضاً منها مع ما يرد عليها ويعلم منه حال الباقي.

منها أنّه لو فرضنا إلهين لكان لابدّ وأن يكونا بحيث يتمكن العبد من التمييز بينهما لكن الامتياز في عقولنا لا يحصل إلّا بالتباس في المكان أو في الزمان أو في الوجوب والامكان وكل ذلك على الإله محال فيمتنع حصول الامتياز[٣].

أقول: هذا الدليل فاسد لفساد مقدمتيه كلتيهما أمّا الأولى فلأنّ لزوم يمكن العبد من التميز على تقدير تعدد الآلهة ممنوع لابدّ له من دليل.

وأمّا الثانية فلأنّ حصر وجوه الامتياز فيما ذكره ممنوع لجواز أن يحصل الامتياز بالأثار والأفعال كأن يكون أحدهما خالقاً للعلويات والآخر للسفليات أو يكون أحدهما موجدا والآخر منفياً إلى غير ذلك.

ومنها أنّه لو قدرنا إلهين فإمّا أن يكون أحدهما كافياً في تدبير العالم أو لا يكون، فإن كان كافياً كان الثاني ضايعاً غير محتاج إليه. وذلك ناقص، والناقص لا يكون إلهاً وإن لم يكن كافياً كان ناقصاً فلا يكون إلهاً.

أقول: وهذا الدليل أيضاً فاسد لأنّا؛ نَختار الشقّ الأوّل ونقول: كلّ منهما كاف في ايجاد العالم وتدبيره.

---

١. سورة الأنبياء: الآية ٢١.

٢. سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

٣. التفسير الكبير: ج ٢٢، ص ١٥٢ في تفسير الآية ٢٢ من سورة الأنبياء، فإنّه ذكر مضافاً على الوجه الأصلي في الاستدلال بالآية، أربعة عشر وجهاً آخر، والوجه المذكور هنا هو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة.

قوله: كان الثاني ضايعاً.

قلنا: لعلّ هذا المستدلّ زعم أنّ وجوده تعالى إنّما هو لإيجاد العالم حتّى أنّه لو لم يشغل بتدبيره لكان وجوده ضايعاً عبثاً، تعالى الله عن ذلك.

ومنها أنّ أحدَ الإلهين إمّا أن يقدر على أن يستر شيئاً من أفعاله عن الآخر أو لا يقدر، فأن قدّر لزم كون المستُور عنه جاهلاً وإن لم يقدر لزم كونه عاجزاً.

أقول: وهو أيضاً فاسد؛ لأنّ البُرهان لمّا قام على وجوب كون الإله عالماً بجميع الأشياء فكون الشيء مستوراً عنه ممتنع، والممتنع لا يكون مقدوراً، والعجز إنّما يلزم على تقدير عدم القدرة على مقدور لا ممتنع.

ومنها أنّه لو فرضنا معدوماً ممكن الوجود قدّرنا إلهين فإن لم يقدِر واحد منهما على ايجاده كان كل منهما عاجزاً، وإن قدر أحدهما دون الآخر فهذا الآخر لا يكون إلها لعجزه، وإن قدّرا جميعاً فإمّا أن يوجدا بالتعاون فيكون كلّ واحد منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر فيكون عاجزاً، وإن قدّر كلّ منهما على ايجاده بالاستقلال، فإن أوجده أحدهما فإمّا أن يبقي الآخر قادراً عليه وهو محال، لأنّ ايجاد الوجود محال، وإن لم يبق فحينئذ يكون الأوّل قد أزال قدرة الثاني فيكون مقهوراً فلا يكون إلهاً.

أقول: وهذا أيضاً فاسد، لأنّا نختار الشقّ الأخير.

قوله: فحينئذ يكون الأوّل قد أزال قدرة الثاني.

قلنا: لعلّه اشتبه عليه ازالة المقدورية المتمكن المفروض بايجاده، لا أنّه أزال قادريّة الثاني، فإنّ ايجاد الموجود لمّا كان ممتنعاً لم يدخل تحت المقدور، فعدم القدرة عليه ليس لعجز كما عرفت آنفاً، ولنكتف بهذا القدر من الدليل، والله هو الهادي إلى سواء السبيل.

﴿الله الصمد﴾ هو من صمد إليه إذا قصده يعني هو الذي يقصد إليه في الحوائج

ويدل عليه ما رواهُ ابن عباس من أبيه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ قال عليه السلام: هو السيّد الذي يصمد إليه في الحوايج[١].

وقيل الصّمد هو الذي لا جوف له[٢].

---

١. رواه ابن الجوزي في زاد المسير: ج ٨، ص ٣٣٠ عن ابن عبّاس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وابـن كـثير في تفسيره: ج ٤، ص ٦٠٩ في تفسير سورة التوحيد.

ورواه الطبراني في المعجم الكبير: ج ١٠، ص ٢٥٥ ضمن حديث ١٠٥٩٧ عن ابن عباس ولم يسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي البحار: ج ٣، ص ٢٢٦: وروت العامّة عن ابن عبّاس وذكر الحديث.

وروى داود بن القاسم الجعفري عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال: قلت له: جُعلتُ فداك، ما الصمد؟ قال: السيّد المصمود إليه القليل والكثير.

رواه الكليني في الكافي: ج ١، ص ١٢٣، باب تأويل الصمد، ح ١؛ والصدوق في التوحيد: ص ٩٤، ح ١٠ من الباب ٤؛ وفي معاني الأخبار: ص ٦، باب معنى الصمد، ح ٢.

٢. رواه الصدوق في معاني الأخبار: ص ٦، باب معنى الصمد، ح ٢، عن أبي الحسن عليه السلام، وفي ص ٣ ـ ٤، ح ٣ عن الامام الحسين عليه السلام، ورواه أيضاً الطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٨٧ عن الإمام الحسين عليه السلام.

وروي هذا المعنى عن ابن عبّاس، رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنّة، ص ٢٩٩، ح ٦٦٥.

ورواه الطبراني في المعجم الأوسط: ج ٢، ص ٢٢ وابن عدي في الكامل: ج ٢٤، ص ٥٤ باسنادهما عن بريدة.

ونقل أيضاً عن مجاهد، رواه ابن أبي عاصم في السنّة، ص ٣٠٠، ح ٦٧٣ و ٦٧٤، وورد أيضاً في تفسير مجاهد: ج ٢، ص ٧٩٤ وتفسير عبد الرزّاق: ج ٣، ص ٤٠٧.

وحكى أيضاً عن سعيد بن جبير، رواه أيضاً ابن أبي عاصم في السنة: ص ٣٠٢، ح ٦٨٥؛ والطبري في تفسيره: ج ٣٠، ص ٤٥٠ رقم ٢٩٦٢٠.

ونقل أيضاً عن الضحاك، حكاه أيضاً ابن أبي عاصم في السنة: ص ٣٠٣، ح ٦٨٩ والطبري في تفسيره: ج ٣٠، ص ٤٥٠، رقم ٢٩٦٢٦.

ونقل أيضاً عن عكرمة كما في تفسير عبد الرزاق: ج ٣، ص ٤٠٧؛ وتفسير الطبري: ج ٣٠، ص ٤٥٠، ⇦

وقيل هو الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يداخله شيء ولا يخرج منه شيء[١].

فعلى الأول حقيقة وعلى الآخرين مجاز.

واستدلال المشبهة به على جسميته تعالى فاسد؛ لأنّ الاستدلال بالألفاظ المشتركة إنّما يصحّ إذا تمّ الاستدلال مع حملها على كلّ واحد من المعاني أو كانت قرينة تدلّ على أنّ المراد هو المعنى الذي باعتباره يصحّ الاستدلال وأمّا بدونه فلا سيّما إذا دلّت القرينة على خلاف.

وإنّك كما في الآية فإنّ ما قبلها كما عرفت تدلّ على الله تعالى غير متحيز ولا منقسم فلو كان جسماً لكان منقسماً ومتجزّياً.

وأيضاً إذا قام البُرهان العقلي على امتناع اتصافه تعالى نصفه ودلّت ظواهر النقل على خلاف ذلك وجب ارتكاب التجوز وحمله على خلاف الظاهر بشيوع ذلك في كلام البُلغا بل الكلام الغير المشتمل على المجازات والكنايات وأنواع الاستعارات والتشبيهات بمعزل عن الاعتبار ملحق بكلام العوام الّذين هم كالأنعام، وإنّما كرّر المسند إليه لأنّ المقصود الأصلي والغرض المُهمّ من هذه السورة بيان التوحيد واثبات وحدانيّته تعالى كما يظهر من تسميتها، وهو إنّما يتم بأمرين: أحدهما اثبات أحديّته وإنّه غير مركّب من الاجزاء والأبعاض.

⇦رقم ٢٩٦٢٨.

ونُسب أيضاً إلى الحسن، رواه الطبري في تفسيره: ج ٣٠، ص ٤٥٠، رقم ٢٩٦٢٧.

وذكره ابن الجوزي في زاد المسير: ج ٨، ص ٣٣١ ونسبه إلى ابن عباس والحسن ومجاهد وابن جبير وعكرمة والضحاك وقتادة والسُدّي.

وحكاه في تفسير القرطبي: ج ٢٠، ص ٢٤٥ عن الحسن وعكرمة والضحاك وابن جبير.

ونقله في تفسير ابن كثير: ج ٤، ص ٦١٠ عن ابن مسعود وابن عباس، وسعيد بن المسيب ومجاهد وعبد الله بن بريدة وعكرمة وسعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح وعطية العوفي والضحاك والسُدّي.

١. نقله المجلسي في البحار: ج ٣، ص ٢٢٦ عن بعض اللغويين.

وثانيهما بيان واحديّته وإنّه غير مشارك في الالهـيّة ووجوب الوجود، فـالغرض الأصليّ من هذه السورة ينحصر فيهما.

وأمّا نفي الولد وغيره ممّا هو مذكور فيها فلبس مقصوداً بالذّات بل هو كالمتفرّع عليهما واللازم منهُما.

إذا عرفت ذلك فاعرف أيضاً أنّ الآية الأولى لبيان المطلب الأوّل والثانية لإثبات الثاني، أمّا دلالة الآية الأولى على المطلب الأوّل فظاهرة.

وأمّا دلالة الثانية على التوحيد ونفي الشريك، فلأنّه تعالى وصف نفسه بالصمديّة على سبيل القصر حيث إتى بالمسند معرفاً، وقد يقدر في علم المعاني أنّ تعريف المسند قد يكون لقصره على المسند إليه حقيقياً كان كما في زيد الأمير إذا لم يكن أمير سواه، أو ادّعائياً كقولك زيد الشجاع إذا لم تعبد لشجاعة غير زيد وجعلتها كأن لم تكن.

وقد عرفت أنّ معنى الصمد هو السيّد المصمود إليه في الحوايج فيلزم أن لا يكون في الوجود إله آخر، إذ لو كان في الوجود إله آخر لكان الخـلق يـصمدون إليـه في حوائجهم، لكنّ الصمديّة بالدلالة التي ذكرناها مختصّة به تعالى، فلا يكون في الوجود إله سواه.

إذا عرفت هذا فنقول: تكرير المسند إليه اشارة إلى أن إسناد الأحديّة إليه واثباتها له كما هو مقصود بالذّات كذلك اسناد الصمديّة إليه مقصود بالذّات من غـير فـرق بينهما، ولهذا لم يكرّر في قوله: ﴿لم يلد﴾ وما بعده لما عرفت أنّ نفي الولد هاهنا ليس مقصوداً بالذّات بل هُو متفرّع علي الأحدّية كما ستعرفه.

ومن هذا علم أيضاً وجه تنكير الخبر في الآية الأولى وتعريفه في الثانية؛ لأنّك قد عرفت أنّ قد عرفت إنّ الغرض في الأولى بيان أحديّته ونفي تركيبه تعالى، وهو إنّما يتمّ بإسناد الأحدّية إليه وإثباتها له من غير حاجه إلى قصر وتخصيص حتى تـؤتى

بالخبر معرَّفاً، فجيء به منكراً علي الأصل.

وأمّا الآية الثانية فلمّا كان المقصود منها اثبات التوحيد ونفي الشريك لم يكن مجرد إسناد الصمديه إليه تعالى كافياً بل يحتاج إلى القصر والتخصيص المستفاد من تعريف المسند فلذلك أُتي به معرفاً.

وهذان الوَجهان ممّا انتهى إليه فكري وتفرد به نظري بعد ما نظرت في الوجوه الّتي ذكرها القوم في البابين ووجدتُ أكثرها غير خال من التكلّف ولا بأس بأن يُنقل بعضها.

قال بعضهم: فإن قيل: لماذا قيل ﴿أحد﴾ علي النكرة قلت: فيه وجهان؛ أحدهما حذف لام التعريف علي نية اضمارها والتقدير: قُل هُوَ الله الأحد.

والثاني: أنّ المراد بالتنكّير التعظيم.

وقال الإمام الرازي في تفسيره الكبير: وبقي في الآية سئوالان، السؤال الأوّل: لماذا جاء ﴿أحد﴾ منكراً وجاء ﴿الصمد﴾ مُعرَّفاً؟

والجواب أنّ الغالب علي أوهام أكثر الخلق أنّ كلّ موجود محسوس، وثبت أنّ كلّ محسوس فهو منقسم، فإذن مالا يكون منقسماً لا يكون خاطراً ببال أكثر الخلق.

وأمّا الصمد فهو الذي يكون مصموداً إليه في الحوائج، وهذا كان معلوماً للعرب بل لأكثر الخلق، [على ما قال: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله﴾[1]، وإذا كانت][2] الأحديّة مجهولة مستنكرة عند أكثر الخلق، وكانت الصمديّة معلومة الثبوت عند جمهور الخلايق[3]، لا جرم جاء لفظ أحد على سبيل التنكير ولفظ الصمد على

١. سورة الزخرف، الآية ٨٧.

٢. ما بين المعقوفين من المصدر، وفي المخطوطة: «بل لأكثر الخلق فكان الأحديّة.

٣. في المصدر: «الخلق».

سبيل التعريف.

السؤال الثاني: ما الفائدة في تكرير لفظ الله في قوله تـعالى: [الله أحـد *] ﴿الله الصّمد﴾.

الجواب؛ لو لم يتكرّر هذه اللفظ لوجب في لفظ أحد وصمد أن يرد إمّا نكرتين أو معرفتين، وقد تبيّنا أنّ ذلك غير جايز، فلا جرم كرّرت هذه اللفظ حتى يذكر لفظ أحد منكراً، ولفظ الصمد معرّفاً[١].

وقيل: وتكرير لفظ ﴿الله﴾ للإشعار بأنّ من لم يتّصف به لم يستحق الالوهية.

﴿لم يلد ولم يولد﴾ لم من الحروف الجارفة موضوعة لقلب المضارع ماضياً ونفيه ولا تدلّ على استغراق النّفي أو عدمه وإنّما يعلم ذلك من الخارج.

وإنّما خصّ نفي الولد في الزمان الماضي بالذكر مع استغراق النفي واستمراره؛ لانّه ردّ لقولهم: ﴿ولد الله﴾[٢]، فالغرض من الآية تكذيب قولهم وهم إنّما قالوا ذلك بلفظ الماضي فوردت الآية على وفق قولهم.

وإنّما قدم نفي الولد على نفي المولودية مع أنّ الأمر في الشاهد بالعكس، لوجوب تقديم ماهو الإسم، وذلك لأنّ الكفّار كانوا يدّعون إنّ له وَلَدا، فإنّ المشركين منهم قالوا: إنّ الملائكة بَنات الله، واليهود زعموا أنّ عزيراً ابن الله، والنصارى ادّعـوا إنّ المسيح ابن الله، وأمّا أنّ له والداً فلم يدّعه أحد، وإنّما ذكر استطراداً لاشتراكهُما في الدليل.

والدليل على أنّه تعالى منزّه عن الولد والوالد على ضربين: أحدهما ما يكون عاماً لهما، وثانيهما ما يكون خاصّاً بأحدهما.

---

١. التفسير الكبير: ج ٣٢، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ في تفسير قوله تعالى: ﴿الله الصمد﴾.

٢. سورة الصافات، الآية ١٥٢.

أمّا الدليل العام فهو أنّ الوالديّة والمولوديّة من خواص الأجسام، ولا يجوز أن يكون سبحانه جسماً؛ لأنّ الجسم مركّب، والمركّب محتاج إلى أجزائه، والمحتاج لا يكون إلّا ممكناً.

وأيضاً فإنّ الجسم لا يخلوا من مكان، وهو سبحانه خالق المكان، فلا يكون مكانيّاً، فلا يكون جسماً.

وأمّا الدليل الخاص بنفي الولد فهو أن يقال: الذي ينسب [إلى] الله تعالى بأنّه ولدُه إمّا يكون قديماً أزليّاً، أو يكون محدَثاً، فإن كان أزليّاً لم يكن أن يكون هذا ولداً وذلك والداً أولى من العكس، فالفرق بينهما والحكم بأنّ أحدهما والد والآخر مولود بحكم لا دليل عليه.

وأيضاً يلزم تعدد القدماء.

وإن كان محدثاً كان مخلوقاً لذلك القديم فيكون عبداً لَه لا وَلداً.

دليل آخر نقول: الولد إنّما يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولداً لكان مشاركاً له من بعض الوجوه ممتازاً عنه من وجه آخر، وذلك يُفضي تركهما، والتركيب يستلزم الإمكان كما عرفت.

أقول: هذان الدليلان وإن ذكرهما القوم في نفي الولد فقط لكنّه كما ترى عام له ولنفي المولودية جميعاً.

وإمّا الدليل الخاص بنفي المولوديّة فهو أنّ الوالد مقدّم في الوجود على الولد فهو بأن يكون واجباً أولى من ولده، وما فرضناه واجباً يلزم أن لا يكون واجباً؛ لأنّ الواجب يجب أن يكون أقدم الأشياء في الوجود، هذا خُلف.

دليل آخر نقول: كلّ مولود فإنّه كان بعد ما لم يكن، وكلّ كائن بعد ما لم يكن محدث ممكن، فلا يكون واجباً، هذا خُلف.

دليل آخر كلّ مولود فإنّه تبدّلت عليه الأحوال من كونه نطفة وصيرورته علقة ثمّ مضغة إلى غير ذلك، وكلّ ما تغيّرت أحواله كان حادثاً ممكناً، فلا يكون واجباً.

وهذه المطالب لوضوحها وظهورها لا يحتاج إلى الاستدلال فضلاً عن الإكثار فيه.

﴿ولم يكُن لَهُ كُفُواً أحَدٌ﴾ الكفو المثل، ومنه «المكافاة» كأنّك تعطيه ما يساوي ما أعطاك، وهو منصوب على أن يكون خبر كان، والظرف متعلّق به قدّم للاهتمام.

وقوله: ﴿أحد﴾ اسم كان، أُخّر رعايةً للفاصلة، ولئلا يفصل بين الظرف ومتعلّقه بل جنسي، والمعنى لم يكن له مثل ولا عديل.

وقيل: لم يكن له صاحبة، كأنّه سبحانه قال: لم يكن أحد كفواً له، فصاهره ردّاً على من ادّعى أنّ له ولداً فيكون كالدليل على نفي الولد. والأولى عدم التخصيص وإبقاؤه على العموم ليفسدان شيئاً من الموجودات وأحداً من الممكنات لا يكون مساوياً له لا في الوجود ولا في شيء من الصفات.

أمّا الوجود فظاهر؛ لأنّ وجوده واجب لا يتطرّق إليه العدم والفناء، وجودات الممكنات كلّها في معرض الهلاك والزوال.

وأمّا إنّ أحداً لا يشبهه في الصفات؛ فلأنّ صفاته تعالى مخالفة لصفات الممكنات كالعلم مثلاً، فإنّ علمه تعالى ليس مستفاداً من حسّ ولا رؤية ولا حدس ولا تجزية، ولا حاصلاً بنظر واستدلال، ولا يكون في معرض الغلط والخطأ، وعلوم المحدثات كذلك.

وكذا القدرة فإنّ قدرته تعالى لا تزيد ولا تنقص ولا تشيّد ولا يضعف ولا يخرج عن قدرته مقدور ولا يكون بعض المقدورات أهون عليه من بعض، بل المقدورات بالنسبة إلى قدرته متأذيّة، قال سبحانه: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلّا كنفس

واحدةٍ﴾[١]. وقال: ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[٢] وقدرة المخلوقات ليست كذلك في المخلوقات بأسرها مسلوب القدرة بالنظر إلى قدرته لا يستطيعون أن يدفعوا عنهم شراً ولا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً.

وكذا الحال في الرحمة، فإنّ رحمته تعالى وجوده ليست لعوض ولا لغرض كما أنّ أحداً منّا إذا أعطي فإنّما يُعطي ليأخذ عوضاً إمّا جسمانياً مثل أن يعطي درهماً ليأخذ خيراً، وإمّا روحانيّاً كأن يعطي المال لطلب الثواب الجزيل أو الثناء الجميل، أو لطلب الإعانة أو الخدمة، أو ليزيل حبّ المال عن نفسه، أو ليدفع الرقّه الجنسيّة عن قلبه، وبالجمله كلّ من أعطي فإنّما يعطي ليتوسّل بذلك إلى كمال لم يكن حاصلاً فيكون في الحقيقة استعاضة ولا تكون جوداً وتفضلاً.

وأمّا الواجب تعالى فإنّه كامل لذاته وجميع كمالاته حاصل بالفعل، فيستحيل أن يعطي ليستفيد به كمالاً، فهو الجواد المطلق والمُنعم الحقيقي وهكذا الحال في سائر الصفات.

خاتمة وفيها فوائد:

الفائدة الأولى

اعلم أنّ هذه السورة تبطل جميع المذاهب الباطلة في المبدأ، فالآية الأولى تبطل مذهب المشبهة القائلين بأنّه تعالى جسمٌ، والآية الثانية تبطل مذهب مَن قال بتعدّد المبدأ كالثنوية القائلين بالنور الظلمة، والنصارى الّذين يقولون بالتثليث، والصابئين في الأفلاك والنجوم، قد عرفت وجه الدّلالة.

---

١. سورة لقمان: الآية ٢٨.

٢. سورة يس: الآية ٨٢.

والآية الثالثة تبطل مذهب اليهود في قولهم عزير ابن الله، والنصارى في المسيح، والمشركين في الملائكة[١].

والآية الرابعة تبطل مذهب المشركين الّذين جعلوا الأصنام اكفاء وأنداداً له، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

الفائدة الثانية

اعلم أنّه تعالى وصف في هذه السورة نفسه بوصفين يمكن الاستدلال بهما على جميع صفاته تعالى، بل نقول: يمكن الاستدلال بأحدهما فقط ولنتكلّم في الصفة الأولى فنقول وبالله التوفيق:

لمّا ثبت أنّه تعالى أحدٌ لا كثرة فيه أصلاً، سواء كانت كثرة قبل الذات كالكثرة بحسب الأجزاء أو كثرة مع الذات كالكثرة بحسب الماهيّة والإنيّة، أو كثرة بعد الذات كالكثرة بحسب الذات والصفات، ثبت أنّه ليس بجسم ولا بمتجزّ، لأنّ كلّ متجزّ فإنّ فيه طرفين أحدُهما غير الآخر بالضرورة، وكلّ مافيه طرفان فهو متجز ومنقسم، فيلزم التركيب، وقد عرفت أنّه واحد لا تركّب فيه.

وثبت أيضاً أنّه ليس بجوهرٍ، لأنّه ماهيّة إذا وجدت كانت لا في موضوع، وباصطلاح الآخر هو المتجزئ بالذات، وعلى التقديرين يلزم التكثير في ذاته، وقد ثبت أنّه واحد لا كثرة فيه.

وثبت أيضاً أنّه ليس بِعَرَض، لأنّ العَرَض محتاج في وجوده إلى التغيّر، وكلّ محتاج ممكن، والإمكان يستلزم التركيب، لأنّ كلّ ممكن فإنّ ماهيّته غير انيّته، إذ لو

---

١. كما قال تعالى في سورة براءة: الآية ٣٠: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله...﴾ وفي سورة الأنبياء: الآية ٢٦: ﴿وقالوا اتّخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عبادٌ مكرمون﴾.

كانت ماهيّته بعينها هي انيّته لامتنع عدمه، فيكون واجباً لا ممكناً، وإذا كان ماهيّته غير انيّته كان فيه شيئان: أحدُهما الماهيّة والآخر الإنيّة، فيلزم التكثّر، فثبت أنّه ليس بعرض.

وثبت أيضاً أنّه لا يجوز أن يكون ممكناً، فثبت أنّه واجب، وإذا ثبت أنّه واجب الوجود ثبت بقاؤه وأوليّته وسرمديته وكل صفة تدلّ على قدمه وامتناع عدمه، لأنّ وجوب الوجود معناه ضروري الوجود، فإذا كان وجوده ضروريّاً كان عدمه ممتنعاً، فيكون قديماً باقياً ازليّاً سرمدياً.

وثبت أيضاً أنّه واحد لا شريك له في وجوب الوجود، لأنّه لو كان له شريكٌ لكان واجب الوجود مشتركاً بينهما، فيلزم أن يكون مع كل منهما أمر آخر يميّزه عن الآخر، فيلزم التركيب. وقد عرفت أنّه أحَدٌ لا تركيب فيه، وإذا ثبت وجوبه وواحديّته ثبت أنّه خالق للعالم وصانع له، لأنّ كلّ جزء من أجزاء العالم ممكن، فلا يكون وجوده من قبل نفسه فيكون من غيره، وهذا الغير يجب أن يكون واجباً، لأنّ مخرج الشيء من القوة إلى الفعل بما هو مخرج يجب أن يكون بالفعل من كلّ الوجوه وإلّا يلزم أن يكون للقوّة دَخل في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، وهو باطل بالضرورة، فيلزم أن يكون المخرج المذكور بالفعل من كلّ الوجوه، والفعليّة من كلّ الوجوه إنّما يكون صفة للواجب، فيثبت أنّ مفيض الوجود ليس إلّا الواجب.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الممكن بعد اكتساب الفعليّة من الواجب يُفيض الوجود على ممكن آخر؟

قُلنا: إنّ العقل يحلّل الممكن الموجود إلى ما بالقوّة وإلى ما بالفعل ثمّ نقول إنّ ما بالقوة لا دخل له في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل فيطرحه خلف قاف، ثمّ ينظر إلى ما بالفعل فيحلّله أيضاً إن كان مشوباً ما بالقوّة إلى أن ينتهي إلى ما بالفعل المحض،

وليس هذا إلّا الواجب، فثبت أنّ خالق شيء من الأشـياء لا يكـون إلّا الواجب، فثبت أنّ خالق الأشياء كلّها هو الله تعالى.

وإذا ثبت أنّه خالق للعالم ثبت أنّه عالم بذاته وبجميع الأشياء؛ معقولها ومحسوسها، كلّها وجزئيتها، لأنّه تعالى لمّا كان مَبدءً لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتها كان عالماً بذاته بالضرورة، لأنّ الفاعل يجب أن يكون أكمل وأشرف من أثره، فإذا ثبت أنّه عالم بذاته، ثبت أنّه عالم بكلّ الأشياء أيضاً، لأنّه مبدأ وعلّة لهـا، والعـلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

ولمّا ثبت أنّه خالق للأشياء وعالم بها وجب أن يكون قادراً مختاراً، لأنّ التأثـير بالايجاب إنّما هو فعل الطبائع العديمة الشعور.

وأيضاً لمّا كان مبدأً لجميع الأشياء الّتي منها القادرون، وجب أن يكون قـادراً، لوجوب كون الفاعل أشرف من أثره كما ذكرنا في العلم.

وإذا ثبت قدرته واختياره؛ ثبت أنّه مريد، فإنّ فعل القادر المختار مسبوق بالقصد والإرادة.

وثبت أيضاً كونه حيّاً، لأنّ الحي هو الذي يصحّ أن يعلم ويقدر وقد اثبتنا أنّه عالم وقادر.

وثبت أيضاً كونه قيّوماً، لأنّ معناه القائم بذاته المقوّم لغيره، وقد أثبتنا أنّه واجب لذاته فهو قائم بذاته وأنّه مبدأ للأشياء، فكان مقوّماً لها.

وثبت أيضاً أنّه تعالى متكلّم، فإنّ معنى تكلّمه إلقاء الكلام الدالّ على المعنى المراد إلى الغير ومناطه ليس إلّا العلم والقدرة، وقد أثبتناهما.

ولما ثبت أنّه موجد الأشياء وخالقها، ثبت أنّه رحمان رحيمٌ، جوادٌ، كريمٌ إلى غير ذلك من الأسماء التي يدلّ على وجوده وفيضه وإنعامه وإحسانه، إذ لا نعمة أعظم من

نعمة الوجود ولا إنعام أجلّ من الخلق والايجاد.

وقس على ذلك باقي الأسماء والصفات، فإنّ ما ذكرنا إنّما هي أصول الصفات ومجامعها، وأمّا ما عداها فليست بخارجة منها، بل إمّا مرادفة لها أو لازمة.

فقد تبيّن لك أنّ هذه السورة بل آية منها مشتملة على جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد.

ومن هذا يظهر سرّ قوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين﴾[١].

الفائدة الثالثة في فضائل هذه السورة جاء في الحديث أنّها تعدل ثلث القرآن، كما روي عن أبي الدرداء، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «**أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة**»؟ قلت: يا رسول الله ومن يطيق ذلك؟ قال: «**اقرأ قل هو الله أحد**»[٢].

---

١. سورة الأنعام: الآية ٥٩.

٢. رواه ـ مع مغايرة ما ـ أحمد في مسنده ٢ / ١٩٥ (٢١٧٠٥) وج ٦، ص ٤٤٢؛ ومسلم في صحيحه: ج ١، ص ٥٥٦ (٨١١ / ٢٥٩)؛ والنسائي في السنن الكبرى: ج ٦، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ (١٠٥٣٧ / ٢٩)؛ وابن الضريس في فضائل القرآن (٢٥٣)، وأبو نعيم في حلية الأولياء: ٧ / ١٦٨؛ والطبرسي في مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٧٩.

وأخرجه بنحوه الطبراني في المعجم الأوسط: ج ٣، ص ٦٦ (٢١٢٦) وفي مسند الشاميين: ج ٤، ص ٦٧ ـ ٦٨ (٢٧٤٩)؛ وأبو عبيد في فضائل القرآن: ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ والخطيب في موضح أوهام الجمع والتفريق: ج ٢، ص ٢٩٩، وابن عساكر في تاريخ دمشق: ج ٥٩، ص ٣٣٨، ترجمة معد بن خالد.

وفي الباب عن أنس، رواه الطبراني في المعجم الأوسط: ج ٧، ص ٢٠٧.

وعن أبي أيّوب، رواه عبد الله بن أحمد في المسند: ج ٢، ص ١٧٣ (٦٦١٣) وج ٥، ص ٤١٩ (٢٣٥٥٤)؛ والدارمي في السنن: ج ٢، ص ٤٦١؛ والخطيب في حديث الستّة من التابعين: ص ٣٧، والطبراني في المعجم الكبير: ج ٤، ص ١٦٦ ـ ١٦٨ (٤٠٢٤ ـ ٤٠٣٠).

وعن أُبَيّ بن كعب، رواه أحمد في مسنده: ج ٥، ص ١٤١ (٢١٢٧٥)؛ والنسائي في السنن الكبرى: ج ٦، ⇦

أقول: ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ أُصول مقاصد القرآن تنحصر في الأصول الثلاثة الّتي هي التوحيد والنبوّة والمعاد، ولهذا ترى كلّاً منها غير منفكّ عن الآخرين وقلّ ما ذكر فيه الواحد أو الأثنين منها فقط، وهذه السورة مشتملة على واحد منها وهي التوحيد فلا جرم كانت تعدل ثلث القرآن.

وقيل: لأنّ مقاصده محصورة في بيان العقائد والأحكام والقصص، وهذه السورة مشتملة على العقائد والمعارف، فلاجرم تعدل ثلثه.

وقيل: لأنّ الغرض الأصلي من القرآن هو المعرفة، والمعرفة تَنقسم إلى معرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة الأفعال، وهذه السورة تشتمل على معرفة الذات،

⇦ص ١٧٤ (١٠٥٢١)، وفي عمل اليوم والليلة (٦٨٥)، وأبو عبيد في فضائل القرآن (٤٦)، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة: (١٢٣٩) و ١٢٤٠).

وعن أبي سعيد، رواه عبد الله بن أحمد في المسند: ج ٣، ص ٨(١١٥٠٣)، والبخاري في صحيحه: ج ٦، ص ١٠٥؛ والسيوطي في الدرّ المنثور عنهما وعن ابن الضريس.

وعن عبد الله بن عَمرو، رواه أحمد في المسند: ج ٢، ص ١٧٣ (٦٦١٣).

وعن عبد الله بن عمر؛ رواه الطبراني في المعجم الكبير: ج ٢، ص ٣٠٩(١٣٤٩٣)؛ وفي المعجم الأوسط: ج ١، ص ١٥١، ح ١٨٨.

وعن أم كلثوم بنت عقبة رواه أحمد في مسنده: ج ٦، ص ٤٠٣ وص ٤٠٤.

وعن أبي مسعود، رواه أحمد في مسنده: ج ٤، ص ١٢٢ (١٧١٠٦)؛ والطبراني في المعجم الصغير: ج ٢، ص ٣٧؛ وفي المعجم الأوسط: ج ٦، ص ٤٧١ (٥٩٩٦)، وفي المعجم الكبير: ج ١٧، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ (٧٠٦ ـ ٧٠٩)، والخطيب في تاريخ بغداد: ج ١٣، ص ٢٢٠ ترجمة المبارك بن محمد (١٨٨٥).

وعن ابن مسعود: رواه النسائي في السنن الكبرى (١٠٥٠٩)؛ والطبراني في المعجم الكبير: ج ١٠، ص ١٠٤ (١٠٢٤٥) وص ١٦٠ (٠٣١٨) وص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ (١٠٤٨٤ ـ ١٠٤٨٥)، وفي المعجم الأوسط: ج ٦، ص ١٧٢ (٥٣٥٥)؛ والدارقطني في العلل: ج ٥، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ (٨٣٩) وص ٢٨٣ (٨٨٦)؛ والهيثمي في مجمع الزوائد: ج ٧، ص ١٤٨ عن البزار.

وعن أبي هريرة، رواه أحمد في مسنده: ج ٢، ص ٤٢٩ (٩٥٣٥)؛ ومسلم في صحيحه: ج ١، ص ٥٥٧ (٨١٢).

فلهذا عدلت ثلث القرآن.

وعن سهل بن سعد أنّه جاء رجل إلى رسول الله ﷺ وشكى إليه الفقر فقال: إذا دخلت بيتك فسلّم إن كان فيه أحد، وإن لم يكن فيه أحد فسلّم على نفسك واقرأ قل هو الله أحد مرة. ففعل الرجل فأفاض الله عليه رزقاً حتى أفاض على جيرانه[١].

وعن أنس أنّ رجلاً كان يقرأ في جميع صلواته قل هو الله أحد، فسأله الرسول عن ذلك، فقال: يا رسول الله، إنّي أُحبّها. فقال ﷺ: حبّك إيّاه يدخلك الجنّة[٢].

وعن النبيّ ﷺ أنّه سمع رجلاً يقرأ قل هو الله أحد، فقال: وجبت. قيل: يا رسول الله وما وجبت؟ قال: وجبت له الجنّة[٣].

وقيل: من قرأها في المنام أعطى التوحيد وقلة العيال وكثرة الذكر لله تعالى، وكان مستجاب الدعوة[٤].

وكان بخط مؤلّفه هذا فرغت من تأليفه وكتابته حامد الله تعالى وسائلاً مِن فضله أن يلبسه جلباب قبول الناظرين ويجعله ذخراً لي في يوم الدين، في أواسط شهر رمضان[٥] بسنة إحدى وتسعين من الألف الثاني من الهجرة بدار الخلافة شاهجهان آباد

---

١. مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٨٠ في تفسير سورة التوحيد؛ تفسير أبي الفتوح الرازي: ج ٥، ص ٦٠٧.

٢. انظر منتخب مسند عبد بن حميد: ص ٤٠٥، ح ١٣٧٤؛ المسند لأبي يعلى: ج ٦، ص ٨٣، ح ٣٣٥؛ الصحصح لابن خزيمة: ج ١، ص ٢٦٩؛ الصحيح لابن حبان: ج ٣، ص ٧٣ ـ ٧٤؛ المعجم الأوسط: ج ١، ص ٤٩٢، ح ٩٠٢؛ تفسير القرطبي: ج ٢٠، ص ٢٤٨؛ تاريخ بغداد: ج ٢، ص ٣٢٢، ترجمة محمد بن داود بن سليمان البغدادي (٨٢١)؛ تاريخ مدينة دمشق: ج ٥٢، ص ٤٢٨.

٣. الموطأ: ج ١، ص ٢٠٨؛ مسند أحمد: ج ٢، ص ٣٠٢؛ السنن للترمذي: ج ٥، ص ١٦٧ ـ ١٦٨، ح ٢٨٩٧؛ السنن الكبرى للنسائي: ج ١، ص ٣٤١، ح ١٠٦٦ وج ٦، ص ١٧٧، ح ١٠٥٣٨ وص ٥٢٦، ح ١١٧١٥؛ المجتبى من السنن للنسائي: ج ٢، ص ١٧١؛ المستدرك للحاكم: ج ١، ص ٥٦٦.

٤.

٥. الظاهر من المخطوطة أنّه كتب أوّلاً «شعبان» ثمّ بدله بـ«رمضان»، أو بالعكس.

صانها الله تعالى عن موجبات الخلل والفساد، وأنا أحوج إلى رحمة الله المعتصم بحبل فضله المثبت بذيل عفوه نصير الدين محمد الجيلاني اللاهجي غفر الله له ولوالديه.

الفهرس

المقدّمة: التفسير تاريخه وتطوّره
٥ ـ ٤٩

القسم الأول: علوم القرآن
٥١ ـ ٢١٤

إنارة الحالك في قراءة مَلِك ومالك
٥٣ ـ ٢١٤

القسم الثاني: التفسير

٢١٥ ـ ٦٣٠

رسائل ابن سينا في تفسير القرآن

٢١٧ ـ ٢٨٧

الجمع بين كلام النبيّ والوصي وبين آيتين
٢٨٩ ـ ٣٠٨

تفسير الآية ١٥٨ من سورة الأنعام
٣٠٩ ـ ٣٥٥

رسالتان تفسيريتان للقاضي السيّد نور الدين المرعشي

٣٥٧ ـ ٥٦٥

كشف العوار في تفسير آية الغار

٤٢٩ ـ ٥١٥

مونس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد

٥١٧ ـ ٥٦٥

تفسير سورة الإخلاص

٥٦٧ ـ ٦٣٠